

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Vize rabi Chiji v zrcadle kabalistických komentářů

Diplomová práce

**The Vision of Rabbi Chiya in the Mirror of Kabbalistic
Commentaries**

Diploma thesis

Vedoucí práce
Mgr. David Biernot, Th.D.

Autor
Ivan Kohout

Praha 2009

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu práce Mgr. Davidu Biernotovi, Th.D. za odborné rady.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 19.8.2009

Ivan Kohout

Anotace

Tato diplomová práce se zaměřuje na důkladnou analýzu textu ze Zohar I 4a-4b. Nejdříve pojednává o žánru příběhu v knize Zohar a poté již o samotném vybraném textu. Práce popisuje jeho „ukotvení“ v zoharické literatuře a jeho funkce. **Dále** toto pojednání také přináší český překlad rabínských komentářů ke zvolenému příběhu, jde o komentář z knihy Or Jakar od rabi Moše Cordovera a komentář z knihy Ketem Paz od rabi Šim'ona Laviho. Tyto komentáře práce detailně rozebírá, srovnává je a ukazuje tak, jakým způsobem tento příběh vnímali kabalisté 16. století. Poslední kapitola popisuje vliv vybraného příběhu a jeho paralely. Metodikou práce je komparace tradiční židovské literatury, práce si však všímá i moderních vědeckých publikací.

Annotation

This diploma thesis focuses on thorough analysis of text **from** Zohar I 4a-4b. First of all it deals with genre of narrative in the Book of Zohar and then already with selected text itself. The thesis describes its “anchorage“ in the zoharic literature and its functions. **Further** this discourse also brings czech translation of rabbinical commentaries to the selected text, specifically commentary from the book of Ohr Yakar by rabbi Moses Cordovero and commentary from the book of Ketem Paz by rabbi Simeon ibn Lavi. The thesis analyses these commentaries in detail, compares them and so it shows, how kabbalists of 16. century perceived this text. The last chapter describes the influence of the selected story and its parallels. The methodology of this thesis is comparison of traditional Jewish literature, but the thesis takes notice of modern scientific publications as well.

Klíčová slova

Judaismus, kabala, Zohar, Vize rabi Chiji, rabi Šim'on bar Jochaj, rabi Moše Cordovero, rabi Šim'on ibn Lavi, Gonzalo Berceo, Or Jakar, Ketem Paz.

Keywords

Judaism, Kabbalah, Zohar, Vision of rabbi Chiya, rabbi Simeon bar Yochai, rabbi Moses Cordovero, rabbi Simeon ibn Lavi, Gonzalo Berceo, Ohr Yakar, Ketem Paz.

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Žánr příběhu v knize Zohar.....	9
2.1. Všeobecná charakteristika.....	9
2.2. Krátká rámcová vyprávění.....	12
2.3. Příběhy glorifikující rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho žáky.....	13
2.4. Podobenství.....	16
2.5. Eschatologické výpovědi.....	17
2.6. Démonologie.....	17
2.7. Rabínská anekdota.....	18
3. Výchozí text.....	20
4. Základní intence textu.....	23
4.1. Pojmenování.....	23
4.2. Textové pole.....	24
4.3. Kritika forem.....	25
4.4. Narativní analýza.....	26
4.5. Hlavní témata.....	29
4.5.1. Výstup do Nebeské akademie.....	29
4.5.2. Šechina.....	31
4.5.3. Sitra Achra.....	32
4.5.4. Tikun ha-Olam.....	35
4.5.5. Odměna spravedlivých.....	38
5. Rabi Moše Cordovero.....	42
5.1. Život a dílo rabi Moše Cordovera.....	42
5.2. Komentář z pera rabi Moše Cordovera.....	44
5.3. Rozbor komentáře rabi Moše Cordovera.....	50
6. Rabi Šim'on ibn Lavi.....	74
6.1. Život a dílo rabi Šim'ona Laviho.....	75
6.2. Komentář z pera rabi Šim'ona Laviho.....	76
6.3. Rozbor komentáře rabi Šim'ona Laviho.....	82
7. Porovnání komentářů.....	99
7.1. Obecná charakteristika.....	99
7.2. Shodné body.....	101
7.3. Rozdílné body.....	104
8. Vliv a paralely Vize rabi Chiji.....	107
8.1. Chasidismus.....	107
8.2. Gonzalo Berceo.....	108
8.3. Další cesta komentářů.....	111

Seznam zkratek

- Gn**- První Mojžíšova (Genesis)
Ex – Druhá Mojžíšova (Exodus)
Lv – Třetí Mojžíšova (Leviticus)
Nu – Čtvrtá Mojžíšova (Numeri)
Dt – Pátá Mojžíšova (Deuteronomium)
Sd - Soudců
1 S – První Samuelova
1 Kr – První Královská
2 Kr- Druhá Královská
2 Pa – Druhá Paralipomenon (2. Letopisů)
Jb - Job
Ž – Žalmy
Př – Přísloví
Kaz – Kazatel
Pís – Píseň písní
Iz – Izajáš
Jr – Jeremjáš
Pl - Pláč
Ez – Ezechiel
Da – Daniel
WoZ- Isaiah Tishbi, *The Wisdom of the Zohar*
Za – Zacharjáš
Mal - Malachiáš
Raši- rabi Šlomo Jicchaki
Rašbi- rabi Šim'on bar Jochaj
Ramak- rabi Moše Cordovero
Bešt – rabi Jisrael Ba'al Šel Tov
B – Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona.

1. Úvod

V mé diplomové práci, kterou jsem v návaznosti na komentář Sulam od rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga nazval „*Vize rabi Chiji v zrcadle kabalistických komentářů*“, jsem si vytyčil záměr, důkladně analyzovat příběh o výstupu rabi Chiji do Nebeské akademie, který můžeme najít v prvním svazku knihy Zohar, folio 4a-4b. Tento text se snažím představit jako „*hermeneutický klíč*“ ke knize Zohar, po jehož zevrubném prostudování se může každý student Zoharu směle pustit do zkoumání jeho dalších pasáží. Zvolený text se snažím zasadit do širšího kontextu celého Zoharu a tradiční židovské literatury.

První kapitolou je tedy přirozeně krátké pojednání o žánru příběhu v rámci knihy Zohar. Zoharické příběhy jsem rozdělil do několika skupin a uvedl jejich typické zástupce. Příběhy Zoharu se snažím představit jako součást homiletických látek, z jejichž souvislosti je nelze vyjmout a poukazují na to, jaké cíle při jejich sepisování autor Zoharu sledoval. Po této kapitole již následuje překlad výchozího textu. V další kapitole se pokouším objasnit základní intenci zvoleného příběhu, pojednávám o kritice forem a snažím se stručně prozkoumat jeho stěžejní témata- motiv nebeského výstupu, Šechiny, Sitra Achra, Tikun ha-Olam a odměnu spravedlivých. Následují dvě rozsáhlejší kapitoly, ve kterých zpracovávám recepci zvoleného textu v rabínských komentářích 16. století. První z těchto kapitol se věnuje postavě rabi Moše Cordovera. Nejdříve velmi stručně pojednávám o jeho životě a základních tezích, v další kapitole se pak nachází překlad pasáže z díla Or Jakar, která se věnuje zvolenému textu. V další kapitole se pak snažím o důkladný rozbor tohoto komentáře, přičemž mou snahou bylo zejména poukazovat na zoharické a talmudické texty, které dle mého názoru komentář odráží a uvést komentář do širší souvislosti učencova systematického díla. V páté kapitole se pak velmi krátce zabývám životem a dílem rabi Šim'ona Laviho, po čemž následuje překlad drobného oddílu z knihy Ketem Paz, který je explikací studované pasáže Zoharu. Následuje rozbor tohoto výkladu, ve kterém postupuji stejně, jako u předchozího. Po těchto rozsáhlejších pasážích následuje kapitola, ve které oba uvedené komentáře srovnávám, definuji jejich postupy a pokouším se hodnotit, jak se autorům podařilo vystihnout základní intenci příběhu tak, jak ji chápu já. Poslední zásadní kapitolou je poté stručný přehled textů, které Vize rabi Chiji jednoznačně ovlivnila, s drobnou exkurzí do španělské literatury 13. století.

V rámci tohoto úvodu bych ještě rád poukázal na jistý metodický problém, který se vyskytuje v oboru kritického zkoumání Zoharu a jeho komentářů. Gershom Scholem dosti

pádnými argumenty prokázal, že knihu Zohar nenapsal rabi Šim'on bar Jochaj.¹ Kniha Zohar je kolektivním dílem minimálně dvou autorů. Nejdůležitějším z nich je Moše de Leon, španělský kabalista 13. století. Jedním z pramenů této úvahy bylo svědectví rabi Izáka z Aka, který se s Moše de Leonem setkal. Z tohoto svědectví a mnoha dalších analýz vyplývá, že knihu Zohar napsal sám Moše de Leon a ne rabi Šim'on bar Jochaj. Zapomínáme však na jednu důležitou věc. Moše de Leon tuto knihu šířil jako dílo rabi Šim'ona bar Jochaje a předpokládal, že jako takové jej budou židé i číst. Měl za to, že židé budou knihu Zohar číst s představou o její naprosté doktrinní platnosti, čemuž také přizpůsobil její ráz. Moše de Leon se domníval, že musí lidem sdělit něco velmi důležitého, a proto se nebál vstoupit na tenký led mystifikace a pseudoepigrafity. Čteme li tedy knihu Zohar pouze jako pseudoepigraf, tak nám může často autorovo sdělení uniknout, nemluvě o rabínských komentářích Zoharu, jejichž autoři neochvějně věřili tomu, že kniha Zohar od rabi Šim'ona bar Jochaje pochází. Z výše zmíněných důvodů navrhuji částečně opustit nadšení pro kriticko-badatelskou metodu a místy číst knihu Zohar tak, jako kdyby ji rabi Šim'on bar Jochaj skutečně napsal. Naše předporozumění pak bude modifikováno zcela jiným způsobem a výsledné závěry můžeme kriticky porovnat s dojmem, který budí kniha Zohar jako pseudoepigraf. Tato zásada nás doufám může posunout k mnohem hlubším kategoriím kritické metody. Chceme-li pochopit sdělení komentářů, tak musíme postupovat stejným způsobem.

V této práci využívám především tradiční hebrejskou a aramejskou literaturu, nezapomínám ale ani na moderní kritické publikace. Hebrejské a aramejské termíny uvádím v českém přepisu do latinky s vyznačením rázu dle usu v moderní výslovnosti. Všechny citace tradiční literatury vycházejí z originálních textů. Talmudické texty jsem místy překládal s přihlédnutím k překladu Soncino. Z důvodů specificky kontextuálních uvádím ve vlastním překladu i téměř všechny citované biblické verše. Pokud tomu tak není, tak na to upozorňuji v poznámce.²

1 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 156-203.

2 Zkratka B- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona.

2. Žánr příběhu v knize Zohar

V této kapitole se nejdříve pokusím charakterizovat látky, s jakými se v Zoharu setkáváme a poté se blíže zaměřím na narativní pasáže, které rozdělím do několika podskupin, a uvedu jejich typické zástupce.

2.1. Všeobecná charakteristika

V knize Zohar se setkáme v zásadě se dvěma literárními žánry. Prvním je homilie, která byla autorovi nejvlastnější. Gershom Scholem označuje autora Zoharu³ dokonce za „*génia homiletického uvažování*“.⁴ Středem těchto homilií jsou mystické výklady Tóry, kterou nás víceméně systematicky provází hlavní část knihy Zohar, jež nenes žádný název. Tato část čítá tři svazky a je uspořádána podle týdenních oddílů Tóry, tzv. parašiot. Ne všem oddílům se však autor věnoval. Nejvíce pozornosti se dostalo knize Genesis a Exodus, přičemž některým oddílům knih Numeri a Deuteronomium se autor nevěnoval vůbec.^{5 6}

Dále můžeme rozlišit přibližně dalších dvacet dva samostatných částí Zoharu.⁷ Nebylo by účelné je všechny vyjmenovávat a tak suplovat kvalitní vědecká pojednání, která na toto téma existují, pouze zmíním ty nejzásadnější. Těmi jsou Midraš Ha-Ne'elam, Midraš ha-Ne'elam ke knize Rut, Tikunej Zohar, Raja Mehejmana, Sifra di-Ceniuta, Zohar Chadaš, Saba de-Mišpatim a Jenuka.

S výjimkou Midraš ha-Ne'elam, který je převážně hebrejsky, je jazykem Zoharu umělá aramejšтина, která se vyznačuje mnoha nepravidelnostmi, jednoduchou syntaxí, exaltovaným stylem a relativně malou slovní zásobou. Nacházíme zde také slova, která původní židovské dialekty aramejštiny neobsahují.⁸

Homilie se vyznačují především nesmírně barvitou imaginací a překvapivostí, s jakou

3 V této práci se nechci pouštět do rozboru složitých diskuzí o autorství Zoharu. Budu následovat příkladu Aryeh Winemana, který ze stejného důvodu užívá výrazu „*autor Zoharu*“. Viz *Mystical tales from the Zohar*, str. 15. Předpokládám, že Zohar sepsal Moše de Leon a další osoba, či osoby.

4 *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 158.

5 *The Wisdom of the Zohar*, volume I, str. 1. Tuto knihu uvádím často pod zkratkou WoZ.

6 Z knihy Numeri chybí oddíl Mas'ej. Parašu Matot pokrývá jen velmi krátký úsek textu, dále se autor nezabýval těmito oddíly z knihy Deuteronomium: Devarim, Re'e, Ki Tavo, Nicavim, Va-Jelech a Ve zot ha-Beracha.

7 Viz WoZ, volume I, str. 1-7, částečně odlišné dělení můžeme najít v knize *Major Trends in Jewish Mysticism* str. 159-162. Izajáš Tišbi uvádí 23 částí, kdežto Gershom Scholem jich uvádí pouze 21. Izajáš Tišbi uvádí navíc Midraš ha-Ne'elam k Písni písní a Midraš ha-Ne'elam k Pláči.

8 Viz. Např. slova „hurmenuta“, „kardinuta“ a další. Seznam těchto obtížně srozumitelných, či nesrozumitelných výrazů viz WoZ, volume I, str. 66-67. Jsou zde slova prokazatelně zcela nearamejská, jako např. slovo gardina s významem strážce.

spojují biblické verše, které na první pohled nemají nic společného, ale v kontextu Zoharu tak získávají osobitý význam. Domnívám se, že je možné konstatovat, že autor často postupoval metodou „volné asociace“. Zoharické homilie jsou ohňostrojem symbolů a barev, které plní celý obzor a svou odvážností uvádí čtenáře v němý úžas. Právě díky této vlastnosti získala kniha Zohar tak mnoho příznivců, že o ní v rámci kabalistických kruhů lze uvažovat jako o „kanonickém textu“.⁹

Mystické homilie však nejsou jedinou tvář Zoharu. Kniha má také narativní rámec¹⁰, který tvoří kostru, na kterou jsou homilie navěšeny. Z tohoto důvodu bývá označována jako „mystický román“.¹¹ Jde o druhý literární žánr Zoharu. Tomuto narativnímu rámci se ve vědecké literatuře nedostává velké pozornosti, což je velkou chybou, neboť právě teprve úhlem některých narativních pasáží, můžeme posuzovat homilie, které se u dané části nacházejí.¹² ¹³ Rozličné příběhy knihy Zohar mají i svou literární hodnotu. Příběhy jsou vícevrstevné- často akcentují nejrůznější témata. Bývají velmi komplexní a vyžadují, aby se čtenář pozorně věnoval detailům.¹⁴ Texty oceňuji především pro jejich dynamiku, umění literární zkratky a pro jejich pečlivé zasazení do celé kompozice Zoharu. Příběhy knihy Zohar často používají symbolické obrazy pocházející z homiletických pasáží a tak obeznámenost s těmito pasážemi postulují. Z těchto důvodů a jim podobným ve své knize Aryeh Wineman o zoharických příbězích prohlásil následující: *In the Zohar, the medieval Jewish story acquired wings and reached unprecedented heights.*¹⁵ ¹⁶ Na druhou stranu je také třeba poznamenat, že texty někdy trpí přetíženým stylem.

V knize Zohar dosáhl svého vrcholu také velmi specifický žánr příběhu, jenž je sám o sobě explikací biblického textu, či nějaké talmudické poučky. S tímto specifickým žánrem se setkáme již v Talmudu. Často jde o příběhy, ve kterých vystupuje Berurja, žena rabi Me'ira. Do této skupiny můžeme zařadit například text z traktátu Ejruvin 53b, kde vystupuje rabi Jose Haglili, jenž potká Berurju a táže se jí na cestu do Lodu. Berurja jej následně plísni za jeho

9 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 156. Samozřejmě ne všichni však přijímali knihu Zohar pozitivně. Velkým odpůrcem theosofické kabaly 13. století, ze kterého kniha Zohar vyrůstá, byl rabi Avraham Abulafia viz Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, str. 8-9. Mezi velké kritiky Zoharu patřili také odpůrci sabatianismu mj. Jacob Emden, který knihou *Mitpachat Sefarim* (Altona, 1768) založil kritické zkoumání Zoharu viz *WoZ*, volume I, str. 40.

10 Zde přejímám terminologii Izajáše Tišbiho, viz *WoZ*, volume I, str. 9.

11 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 157.

12 Jasným příkladem je právě pojednávání Vize rabi Chiji.

13 *Mystic Tales from the Zohar*, str. 3. Tato kniha je zároveň jednou z mála publikací, které se příběhům knihy Zohar věnují. Aryeh Wineman v poznámce upozorňuje na jistý dílčí pokrok v této oblasti, kterým jsou knihy *Ha Or ha-Nechšach* od Matti Megged a studie *Ha Mašiaħ šel ha-Zohar* od Jehudy Leibese.

14 Ibid.

15 Ibid. str 2.

16 V Zoharu získal středověký židovský příběh křídla a dosáhl nebývalých výšin.

pleonasmus s poukazem na text z Nedarim 20a, kde se píše: *Nepřeháněj to s rozhovorem se ženou*. Také sem patří příběh z traktátu Berachot 10a, kde se rabi Me'ir modlí na základě Ž 104,35 za smrt hrubiánů, kteří žili v jeho sousedství a ztrpčovali mu život. Ve zmíněném žalmu stojí: *Hříšníci zmizí ze země a již více nebude zlovolníků*. Berurja rabi Meirovi však vysvětlí, že slovo chata'im, které je v tomto verši, neznamena hříšníci, ale hřích. Rabi Meir se následně modlí za obrácení hrubiánů, ke kterému dojde. V Zoharu došlo k mohutnému rozvinutí tohoto subžánru. Velké množství příběhů je tak zakončeno nějakým biblickým veršem, v jehož kontextu musíme daný příběh chápat. Mezi takovéto zoharické texty patří právě Vize rabi Chiji, avšak i mnoho dalších příběhů. Můžeme sem zařadit například pasáž ze Zohar III 79a, kde je popisována generace rabi Šim'oba bar Jochaje veršem Kaz 5,5. Dále také příběh o pobytu rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho syna rabi El'azara v jeskyni, který končí citátem Ž 95,6.¹⁷ Jistě sem patří i příběh pojednávající o síle spravedlivého měnit rozhodnutí B-ha, který končí citací Ž 145,19.¹⁸ Také bych rád zmínil příběh o rabi Chijovi a rabi Jehudovi, kteří cestou narazili na horu s obrovitými kostmi. Tyto kosti jsou dávány do souvislosti s generací potopy a veršem Job 21,14.¹⁹ Pro Zohar je vůbec velmi typické kladení nejrůznějších životních situací do souvislostí s biblickými verši. Tak například v Zohar II 169a čteme, že na toho, kdo pozvedne s požehnáním kidušový pohár, se vztahuje verš Ž 116,13 „*Pozvednu pohár spásy*“. Tato vysvětlení bývají uvedena termínem „*alej ketiv*“, tedy „*o něm jest psáno*“.

Při četbě zoharických příběhů je nutné zkoumat nejen tyto příběhy a jejich homiletické okolí, ale je nutné reflektovat také příběhy z babylónského Talmudu a z midrašů, neboť na ně autor často navazuje. Znalost těchto příběhů dokonce předpokládá a některé detaily jsou bez obeznámenosti s těmito texty nepochopitelné.

Izajáš Tišbi podotýká, že již v Talmudu se setkáváme s mnoha příběhy o skutečích rabínů, které vypovídají o jejich personálních a morálních kvalitách. Tyto příběhy, oslavující konkrétní rabíny, také obsahují mnoho hyperbol a imaginace. V Zoharu se však setkáváme se zcela novým prvkem, kterým je centralizace narativního rámce do skupiny několika osob, jíž jednoznačně vévodí postava rabi Šim'ona bar Jochaje.²⁰ Pravdou je, že postava rabi Šim'ona bar Jochaje se v příbězích objevuje nejčastěji.

Narativní pasáže zabírají přibližně polovinu rozsahu celého Zoharu.²¹ Pro naše potřeby bude

17 Zohar Chadaš, paraša Ki Tavo, 59c-60a. Anglický překlad viz WoZ, volume I, str 151-154.

18 Zohar Chadaš, paraša Va-Jera 26b.

19 Zohar I 62a.

20 WoZ, volume I, str. 9.

21 Major Trends in Jewish Mysticism str. 160.

nutné tyto látky rozdělit do určitých podskupin a následně je charakterizovat. V Zoharu samozřejmě nenajdeme žádné explicitní označení určité skupiny příběhů nějakým termínem a jistým způsobem může být taková katalogizace i zavádějící, nicméně pro potřeby této krátké kapitoly je zcela nutná. Zoharické narativní pasáže jsem se rozhodl rozdělit do následujících skupin: 1. *Krátká rámcová vyprávění uvádějící homiletické pasáže*, 2. *Příběhy glorifikující rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho žáky*, 3. *Podobenství*, 4. *Eschatologické výpovědi*, 5. *Démonologie*, 6. *Rabínská anekdota*.

2.2. Krátká rámcová vyprávění

S touto skupinou příběhů se můžeme setkat téměř na každé stránce Zoharu. Jde o nejčastější narativní pasáže. Tyto látky obvykle obsahují pouze informaci, že rabi XY a rabi XX spolu byli na cestě, případně ještě informaci, odkud kam se ubírali. Během těchto cest si chavraja²² vyprávějí o mystických tajích Tóry. Tyto příběhy slouží především jako „*nosník*“ následující homilie. Přesto přináší několik důležitých poselství. Z jakého důvodu jsou zde uvedeny? Uvedeny jsou kvůli jménům tradentů, kteří následující homilii podávají.

Cílem těchto krátkých narativních pasáží je také informovat čtenáře o tom, že rabíni sdružení kolem rabi Šim'ona bar Jochaje nikdy neplýtvali časem a každou volnou chvíli využili ke studiu mystiky. Autor nám chce sdělit, že rabíni během cest nemrhali časem rozhovorem o světských věcech, naopak, pilně se věnovali svému studiu! V těchto rámcových vyprávěních jsme také často svědky setkání rabínů, kteří ihned a dokonce bez pozdravu začnou mystickou rozpravu na určitý biblický verš. S takovýmto příběhem se můžeme setkat např. v Zohar II 187b. Zde vystupuje rabi Aba a rabi Acha, kteří se na cestě z Tiberiady do Cipori setkají s rabi El'azaem. Rabi Aba pouze prohlásí, že se mají připojit k Šechině a rabi El'azar ihned začne spřádat mystickou homilii na Ž 34,16. Obsahem tohoto kázání je význam spravedlivého člověka.

V těchto krátkých příbězích se také místy po uvedení protagonistů setkáme s výzvou ke studiu Tóry, která zdaleka není směřována jen ke kolegovi, který s dotyčným rabínem cestoval, ale také ke čtenáři. Takto tomu je např. v Zohar I 237a, kde se dozvídáme následující: *Rabi Jehuda a rabi Jicchak šli po cestě. Rabi Jehuda řekl: „Začněme se zabývat slovy Tóry a pojďme*. Textů s podobnou výzvou najdeme v Zoharu vícero.²³ Rámcových

²² Společníci, kolegové.

²³ Zohar I 76a, Zohar III 39a.

vyprávění je v Zoharu skutečně značné množství.²⁴

Mezi důležité poznatky, jimž jsou tato vyprávění pramenem, patří topografie. Rabi Šim'on bar Jochaj a jeho žáci se pohybují po Erec Jisrael a cestují z města do města. Některé příběhy jsou naopak vylíčeny jako cesta za rabi Šim'onem bar Jochajem. Mezi nejfrekventovanější místní názvy patří Tiberiada, Seforis, Uša, Cesarea a Lyda. Rašbiho domov se měl nacházet v Tiberiadě.²⁵ Topografie se v kritickém bádání stala jedním z úhelných kamenů popření starobylosti Zoharu. Předně, topografie zde není příliš mnoho a skoupé údaje se zdají být produktem autora, jenž Svatou zemi nikdy nenavštívil. Často se zde objevuje slovo Kaptokia²⁶, které má být vlastním jménem jisté vesnice, či osady v dolní Galileji. Kaptokia je však ve skutečnosti provincií v Malé Asii.²⁷ Nedostatek přesnější evidence je jedním z argumentů, které Gershoma Scholema dovedly k popření autorství rabi Šim'ona bar Jochaje.

2.3. Příběhy glorifikující rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho žáky

I tomuto žánru věnoval autor Zoharu značnou pozornost, neboť je druhým nejčastějším typem příběhu. Centrální postavou těchto látek je samozřejmě rabi Šim'on bar Jochaj. Již babylónský Talmud popisuje tuto stěžejní postavu vzletnými termíny. Izajáš Tišbi uvádí ve své antologii několik základních talmudických pasáží, ve kterých samotný Rašbi popisuje svou důležitost.²⁸ Patří sem zejména řeč z traktátu Suka 45b, kde se píše toto: *Chizkia řekl jménem Jeremii, který promluvil jménem rabi Šim'ona bar Jochaje: „Jsem schopen chránit úplně celý svět před soudem (a to) od chvíle, kdy jsem byl stvořen, až do nynějška. A kdyby se mnou byl můj syn Eliezer, (tak bychom byli schopni chránit svět) od chvíle, kdy byl svět stvořen až do nynějška a kdyby s námi byl Jotam ben Uziah, (tak bychom spolu byli schopni chránit svět) ode dne, kdy byl stvořen, až do jeho konce.“ A dále řekl Chizkia jménem Jeremii, který promluvil jménem rabi Šim'ona bar Jochaje: „Viděl jsem syny nebes²⁹ a je jich nemnoho. Kdyby jich bylo tisíc, já a můj syn bychom patřili mezi ně. Kdyby jich bylo sto, já a můj syn bychom patřili mezi ně. Kdyby byli dva, (tak) jsme to já a můj syn.“*

Zřetelně tedy vidíme, že již Gemara popisuje rabi Šim'ona bar Jochaje jako osobu, která si byla dobře vědoma své velikosti a ceny. Kniha Zohar tento motiv akcentuje. Narativní rámec

24 Pro další příklady viz např. Zohar I 235b, Zohar I 173b, Zohar I 192b, Zohar II 10a, Zohar III 90a a mnoho dalších míst.

25 WoZ, volume I, str. 10.

26 Např. Zohar I 197b.

27 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 168.

28 WoZ, volume I, str. 9.

29 Benej aliya.

příběhů Rašbiho můžeme vymezit dvěma událostmi. První z nich je jeho východ z jeskyně v Zohar I 11a, druhou z nich je pak jeho smrt v Zohar III 296b.³⁰ Mezi těmito příběhy se vyskytuje mnoho dalších, které popisují jeho neskonalé a nadlidské kvality. Izajáš Tišbi jeho portrét v knize Zohar charakterizoval takto: *Here he appears as a righteous and saintly man of unique caliber. The heavenly angels, and even God Himself, take heed of his words and obey him, and his whole generation shelters under his protection. His life is chain of miracles, signs and wonders accompany him wherever he goes, and the prophet Elijah, other holy spirits, and the souls of the righteous reveal themselves to him at every step.*^{31 32} Na stejném místě také Izajáš Tišbi upozorňuje na to, že dle Zoharu se rabi Šim'on bar Jochaj stavěl dokonce nad Mojžíše.³³ Je jisté, že zde nemáme co do činění s vlastním sebepochopením rabi Šim'ona bar Jochaje. Takovéto skutečnosti by byly pouze důkazem nezdravě vysokého sebevědomí. Mnohem spíše zde máme co do činění s tím, jak tuto osobu chápal autor Zoharu a jak chtěl, aby ji vnímal čtenář. Pokud čtenář uvěří tomu, že rabi Šim'on bar Jochaj stojí dokonce výše, než Mojžíš, tak již těžko někdy může pochybovat o kvalitách učení, které v knize Rašbi předkládá. Izajáš Tišbi zde upozornil na velmi důležitou věc, kterou je „*zázračný charakter*“ těchto příběhů. Z tohoto důvodu pojmenoval oddíl textů, ve kterých Rašbi vystupuje, jako „*The Greatness Of Rabbi Simeon bar Yohai.*“^{34 35}

Do této skupiny textů můžeme zařadit například příběh o tom, jak rabi Šim'on bar Jochaj zachrání rabi Izáka před andělem smrti. Tento příběh najdeme v Zohar I 217b-218a.³⁶ Východ rabi Šim'ona z jeskyně i jeho smrt mají také zázračný charakter. Studovaná skupina příběhů však zdaleka nepojednává jen o rabi Šim'onovi bar Jochajovi, neboť mnoho prostoru se dostává i kruhu jeho žáků. Nejčastějším motivem těchto zázračných vyprávění je záchrana života. Sem patří např. Zohar III 362a, kde se nachází příběh, který pojednává o tom, jak byli rabi El'azar a rabi Chija zachráněni divokou zvěří před útokem lupičů. Patří sem také zajiště text ze Zohar II 17b. Rabi Jose a rabi Acha bar Ja'akov jdou po cestě, rabi Acha medituje nad Tórou, ale rabi Jose přemýšlí o světských věcech, kvůli čemuž je téměř zabit hadem. Pochopitelně sem patří také Vize rabi Chiji, kde Rašbi zachrání přímlovou život svého žáka.

30 Tyto texty můžeme najít v anglickém překladu v knize The Wisdom of the Zohar, volume I, str. 154-155 a 164-165.

31 Ibid. Str. 9-10.

32 Zde se objevuje jako spravedlivý a svatý muž neobyčejné kvality. Nebeští andělé a dokonce Bůh sám dbají na jeho slova a poslouchají ho a celou svou generaci zajišťuje svou ochranou. Jeho život je řetězcem zázraků, znamení a podivuhodné věci jej doprovázejí, kamkoli jde a prorok Eliáš, další svatí duchové a duše spravedlivých, se mu zjevují na každém kroku.

33 Zohar III 132b.

34 WoZ, volume I, str 129-225.

35 Velikost rabi Šim'ona bar Jochaje.

36 Tento text můžeme najít v anglickém překladu v knize WoZ, volume I, str 135-137.

Nemůžeme pominout také příběh o maličkém synkovi rabi Joseho z Peki'in³⁷, který zemře, ale jeho syn jistou halachickou licitací s Hospodinem způsobí, že je jeho otci umožněno se vrátit zpět na zem, jedná se tedy o příběh s motivem zmrtvýchvstání. Centrálním veršem tohoto příběhu je Dt 22,6 kde stojí: „*Když se před tebou vyskytne ptačí hnízdo atd, zajisté neublížíš matce atd.*“ Mladý chlapec na základě tohoto verše dokazuje, že se Svatý, budiž požehnán, nezachoval dle halachy a žádá ho o nápravu. Sousloví „*ptačí hnízdo*“ má pak v Zoharu jednoznačně přesah do oblasti eschatologické, neboť podle Zoharu je ptačí hnízdo místem, kde v dolní Zahradě Eden sídlí Mesiáš.³⁸ Příběh tak odkazuje na všeobecné zmrtvýchvstání. Poselství příběhů o záchraně života je jednoznačné: Porozumění mystickým tajemstvím dává lidem do rukou moc nad životem a smrtí.

V těchto příbězích nevystupuje však pouze rabi Šim'on bar Jochaj a jeho žáci. Vystupují zde také „*mýtičtí rabíni*“, mezi které patří rabi Pinchas ben Ja'ir, rav Hamnuna Saba a rav Jeva Saba. Rabi Pinchas je vylíčen jako mistr tajemství a divotvůrce téměř stejný, jako rabi Šim'on.³⁹ Rav Hamnuna Saba a rav Jeva Saba jsou pak vykresleni jako lidé, kteří zcela překonali překážky mezi pozemským světem a světem horním. V pozemském světě se objevují jako prostí vodiči oslů, které by nikdo na první pohled nepovažoval za znalce mystiky. Vždy se však přidají k rozhovoru a všechny přesvědčí o opaku a zjeví jim ta největší tajemství.⁴⁰ Vystupují zde i zázračné děti, udivující svými hlubokými znalostmi.⁴¹ Častými postavami těchto příběhů jsou také zvířata, zejména ptáci, což je příklad příběhu o východu z jeskyně a příběhu o vzkříšení rabi Joseho z Peki'in. Rabíni jsou schopni hovořit řečí ptáků.

Aryeh Wineman ve své knize píše, že tyto příběhy mají vyjadřovat odcizení mystika jak světu pozemskému, tak světům vyšším. Podotýká také, že se v těchto příbězích setkáváme se sebepochopením mystika.⁴² Rád bych zdůraznil další věc, která je pro tyto příběhy typická. Je jí zrušení přediva mezi světem pozemským a světem nebeským. Mystik je poté skutečně nejen občanem světa pozemského, ale i světa horního, avšak ani do jednoho nepatří zcela. Tyto světy popisuje Zohar v homiletických pasážích. Všeobecně můžeme konstatovat, že v těchto příbězích jde o popis praktického dopadu studia mystiky.

37 Zohar III 204b-208a. Tento text můžeme najít i v knize *Mystic Tales from the Zohar*, str 133n.

38 Zohar II 7b.

39 WoZ, volume I, str. 11.

40 Viz Zohar I 5a-7b.

41 Viz oddíl Januka Zohar III 186a-192a. Anglický překlad viz WoZ, volume I, str. 197-223.

42 *Mystic Tales from the Zohar*, str 4.

2.4. Podobenství

V Zoharu najdeme řadu příběhů, které mají charakter podobenství. Aryeh Wineman upozorňuje zejména na podobenství, která pomocí symbolů zkráceně popisují dějiny světa.⁴³ Mezi tyto příběhy řadí Aryeh Wineman podobenství o králi a jeho jediném synovi ze Zohar II 198a. Králův syn se chová nepatřičně a tak jej král vyžene a syn se zcela oddá hříšnému životu. Nakonec jej však ze své dobroty přijme zpět, ale zodpovědnost za jeho chování vloží na bedra královny. Syn se nenapraví a tak král vyžene jak jej, tak i královnu. Král totiž ví, že kvůli své matce bude syn činit pokání. Tento příběh literární zkratkou popisuje dějiny Izraele, vyhnanství Šechiny, i klíč k jejímu osvobození.

Mezi nejkrásnější zoharická podobenství patří přirovnání Tóry k milé ze Zohar I 99a-b. Tato milá přebývá ve skrytosti paláce a její milý kolem paláce obchází a ona se mu zjevuje z velké lásky, kterou k němu chová. Toto podobenství líčí čtyři výkladové roviny Tóry.

Zajímavé je také podobenství o zlém pudu ze Zohar II 163a. Král má jediného syna, kterého velmi miluje a přikáže mu, aby se nepřibližoval ke zlé ženě. Syn slíbí, že bude dodržovat jeho vůli. Král jej však chce vyzkoušet a tak přikáže jedné krásné prostitutce, aby jeho syna sváděla. Prostitutka na něj vyzkouší všechny své triky, ale neuspěje. Král se poté raduje, uvede svého syna za oponu svého paláce a dá mu dary. Toto podobenství vysvětluje existenci zlého pudu a podává informaci o odměně, která čeká na ty, kdo se jím nenechají svést.

Velmi zajímavým podobenstvím je také text z Raja Mehejmana⁴⁴, kde kniha Zohar přirovnává sama sebe k Noemově arše. Havran, který nesplnil svůj úkol, je přirovnáván k člověku, který nedbá na studium Tóry a je proto odporný. Holubice je zde symbolem pilného studenta mystiky, jenž se do Tóry ponoří tak, jako se holubice ponořila do moře.⁴⁵ Zde se setkáváme s jistou podskupinou podobenství, která označím jako „*reinterpretace biblických příběhů*“. Jedním z nejskvělejších příkladů tohoto žánru je vyličení Jonášova sestoupení do nitra lodě, jako podobenství o sestupu lidské duše z horního světa, do světa pozemského. Toto podobenství najdeme v Zohar II 199a.

Jakou mají zoharická podobenství funkci? Podobenství má předně přitáhnout pozornost čtenáře a přimět jej k tomu, aby o symbolech přemýšlel a představil si procesy, které se za nimi odehrávají. Tato úvaha má pak být základem nápravy jeho osobního života. V Zoharu

⁴³ Ibid. str. 10-12.

⁴⁴ Raja Mehejmana, parašat Be-ha'alotcha, 153b.

⁴⁵ Zohar zde využívá fonetickou shodnost slova jona- holubice a Jona, tedy Jonáše, který se ponořil do moře.

najdeme mnohá další podobenství.⁴⁶

2.5. Eschatologické výpovědi

Nejvíce těchto látek najdeme v komentáři k paraše Šemot, konkrétně na stránkách Zohar II 7b-10a. Jde o nejrozsáhlejší eschatologickou pasáž Zoharu. Svatý, budiž požehnán, navštíví Šechinu a bude sledovat, kdo stojí při ní. Nebude nalezen žádný spravedlivý a na Izrael přijdou velké pohromy. Všichni králové a všechny národy se shromáždí proti Izraeli a budou jej utiskovat mnoha nařízeními, jejichž hrůza dá zapomenout na předchozí pohromy. Následně má být po čtyřicet dní viděn ohnivý sloup, který bude předzvěstí příchodu Mesiáše. Mesiáš se zjeví v Galileji, všichni se budou třást, schovají se do jeskyní a nebudou doufat v přežití. Na východě se objeví hvězda s mnoha barvami a kolem ní dalších sedm hvězd, které s ní budou po sedmdesát dní válčit, což uvidí všichni lidé. Tato hvězda bude sedmdesát dní bít plameny a sršet jiskrami. Král Mesiáš se na dvanáct měsíců schová, poté bude vyzvednut oním ohnivým sloupem do nebes a přijme zde sílu a korunu království. Poté opět sestoupí na zem a některé národy se k němu přidají. Jiné se naopak srotí k nepřítelům Izraele. Tyto dvě skupiny spolu povedou válku. Válka skončí vítězstvím Mesiáše, jež vyústí v šabat a shromáždění duší. Vidíme, že zde máme co do činění se zarážejícím konceptem dvojího příchodu Mesiáše. Mesiáš se má nejdříve ukázat v Galileji, ale poté se skryje, a teprve za dvanáct Měsíců opět vystoupí do Nebes, aby se zase vrátil.

Jaká je funkce tohoto textu? Mesiáš má ze svého ptačího hnízda vyjít teprve tehdy, až bude zdokonalen spravedlivými. Doba příchodu Mesiáše se tedy odvíjí od lidské aktivity, která ji může uspišit, či oddálit.

2.6. Démonologie

Přestože jisté drobné narativní prvky nelze upřít ani angelologickým výpovědím, v příbězích Zoharu figurují spíše démoni. Texty s angelologickou tematikou mívají převážně lyrické zabarvení. Nejčastěji se můžeme setkat s postavou démonky Lilit. Nejvíce zpráv o této entitě najdeme v Zohar II 19a-b. Lilit je svou podstatou kelipa. Tato démonka byla první Adamovou ženou⁴⁷, ale od Adama utekla, a sice ve chvíli, kdy spatřila Evinu krásu. Tehdy ji

⁴⁶ Např. podobenství o muži, který rozlítl krále ze Zohar III 37a, Zohar III 104b, kde najdeme podobenství o králi, který pozval hosty. Podobenství o Adamově knize ze Zohar I 37b a mnoho dalších.

⁴⁷ Viz také Zohar II 231b.

B-h svrhl do hlubin moře a tam sídlila, dokud Adam a Eva nezhřešili. V tomto čase ji B-h opět z hlubin moře vyvedl. Chtěla vstoupit do Zahrady Eden, ale lekla se cherubínů a plamenného meče, a proto začala putovat po světě, vyhledává děti, vysmívá se jim a usmrcuje je, což se děje při úbytku měsíčního světla. Když se narodil Kain, tak k němu přilnula a porodila duchy a okřídlené demony. Adam s femininními duchy souložil sto třicet let. Lilit je také označena jako zlá žena, která je zodpovědná za zajetí Šechiny a vyhnanství Izraele.⁴⁸

Vedle Lilit se zde vyskytuje i démonka Na'ama. Kvůli ní sešli na scestí andělé Aza a Azazel, se kterými otěhotněla. Tehdy se od ní do světa rozšířili nečistí duchové a démoni. Je sukubou, která v noci svádí muže a ti pak mají noční výron semene.

Setkáváme se také s postavou démona Samaela. Tento démon sestoupil jedoucí na hadu a všechno živé od něj prchlo. Přiblížil se k Evě se slovy, přelstil ji a tak přivedl na svět smrt.⁴⁹ Samael tak ukradl požehnání a to se nacházelo v jeho rukách do doby, dokud mu je nevzal Jákob, neboť kniha Zohar chápe onoho tajemného muže, se kterým Jákob bojoval, jako démona Samaela.⁵⁰

Jakou mají tyto příběhy funkci? Mají manifestovat praktický dopad Sitra Achra na náš svět, neboť démoni jsou jejím produktem. Cílem těchto příběhů je také informovat čtenáře, jak na člověka působí a jak se může jejich neblahému vlivu vyhnout.

2.7. Rabínská anekdota

Některé texty Zoharu vyvolávají úsměv na rtech a nelze jim upřít humorný nádech. Jde např. o text ze Zohar I 132a, kde se píše: *Během toho co šli, pozvedl rabi Šim'on své oči a uviděl nějakého muže, který běžel. Rabi Šim'on a rabi Aba si sedli. Když k nim muž přišel, rabi Šim'on mu řekl: „Kdo jsi?“ Řekl mu: „Jsem žid a přicházím z Kaptuky. I já jdu ke skryšim rabi Šim'ona, neboť přátelé rozhodli o určitých věcech a poslali mě k němu.“ Řekl mu: „Pověz, můj synu.“ Řekl mu: „Ty jsi bar Jochaj.“ Řekl mu: „Já jsem bar Jochaj.“*

Do této skupiny textů bychom také mohli zařadit příběh o půlnocním znamení ze Zohar I 92b. Rabi Aba cestuje se svým synem a na noc se zastaví ve vesnici Teraša. Rabi Aba po svém hostiteli žádá kohouta, neboť je zvyklý vstávat přesně o půlnoci. Pán domu mu však vysvětlí, že kohouta nepotřebuje, neboť má v domě speciální mechanismus, který o půlnoci udělá hluk a vzbudí jej.

48 Zohar II 118b.

49 Zohar I 35b.

50 Zohar I 146a.

Jde pouze o schématické rozdělení. Pochopitelně se můžeme setkat i s příběhy, které do těchto skupin nezapadají. Tuto práci jsem se rozhodl založit na příběhu Vize rabi Chiji, který spadá do druhé skupiny textů- do textů, které oslavují rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho žáky. Zvolený text najdeme v Zohar I 4a-4b.

3. Výchozí text

Rabi Chija se vrhl na zem a políbil prach, rozplakal se a řekl: „Prachu, prachu, jak jsi tvrdošíjný! Jak jsi nestydatý, že v tobě zetlí vše, po čem touží oko! Všechny majáky světa sežereš a rozdrtíš. Jak jsi drzý. Svatá lampa⁵¹, která ozařovala svět, veliký vládce (a) správce, jehož zásluhy zajišťovaly existenci světa, v tobě zetlel. Rabi Šim'one, světlo lampy, světlo světů, ty tliš v prachu. Ty, který podporuješ a řídíš svět!“ Jednu chvíli byl zmatený, ale (pak) řekl: „Prachu, prachu, nebuď pyšný, neboť ti nebudou odevzdány pilíře světa, neboť rabi Šim'on v tobě nezetlel!“ Rabi Chija vstal a plakal. (Poté) odešel a rabi Jose (šel) s ním. Od tohoto dne se postil čtyřicet dní, aby spatřil rabi Šim'ona. Řekli mu: „Nejsi oprávněn jej spatřit!“ Plakal a postil se dalších čtyřicet dní. Ukázali mu jej ve vidění, totiž rabi Šim'ona a rabi El'azara, jeho syna. (Viděl je) jak se zabývali právě tou věcí, o které mluvil rabi Jose a mnoho tisíců poslouchalo jeho řeč. Mezitím viděl mnoho velikých křídel a na ně vystoupili rabi Šim'on a rabi El'azar jeho syn a vystoupali do Nebeské akademie a všechna ta křídla (tam) na ně čekala. Viděl, že (rabi Šim'on a rabi Ela'zar) byli oslavováni a jejich nádhera se měnila, (až byla) světlem silnějším, než záře slunečních paprsků.

Rabi Šim'on zahájil diskuzi a řekl: „Necht' vstoupí rabi Chija a ať uvidí, jak mnoho jest toho, co připravil Svatý, budiž požehnán, aby obnovil tváře spravedlivých v čase, který přijde. Šťastný je ten, kdo sem vstoupil bez hanby a šťastný je ten, kdo stojí v tomto světě jako pilíř, který je všude silný.“ I viděl, že vstoupil, i povstal rabi El'azar a ostatní pilíře, které tam seděly, ale on se styděl. I osmělil se a sedl si k nohám rabi Šim'ona.

Hlas vyšel a řekl: „Sklop svůj zrak, nepozvedej svou hlavu a neříkej se!“ Sklopil své oči, ale (přesto) viděl světlo, které z dálky zářilo. Hlas se opět ozval, jako na počátku a řekl: „Horní, skrytí (a) tajní s otevřenýma očima, ti kdož se potulujete po světě, podívejte se a pohleďte! Dolní, (tanaité)⁵² pohroužení do svých důlků, procitněte! Kdo z vás přeměnil temnotu na světlo a hořké chutě na sladkost, dokud sem nevstoupil? Kdo z vás (je tu takový), že každý den s nadějí očekával světlo, které září ve chvíli, kdy Král navštěvuje Laň a je korunován a svolán Králem všech králů světa? Ten z vás, kdo toto neočekával každý den během pozemské existence, ten zde nemá podíl!“

Mezitím kolem sebe viděl mnoho z kolegů, všechny ty stojící pilíře, a viděl, že je (ona

⁵¹ „Svatá lampa“ je pojem, kterým kniha Zohar označuje rabi Šim'ona bar Jochaje.

⁵² Různočtení.

křídla) vynášela do Nebeské akademie. Tito vystupovali a tito sestupovali. A nad všemi těmito, uviděl Pána křídel, který přicházel a vyřkl přísahu, že slyšel zpoza Nebeské opony, že Král každý den navštěvuje Laň⁵³, která leží v prachu a pamatuje na ni. V oné chvíli tvrdě tluče na tři sta devadesát nebeských kleneb a všechny se před ním třesou a klepou strachem. A (On) kvůli tomu roní slzy a tyto slzy padají, vařící jako oheň, do nitra Velikého moře a z těchto slz povstává onen vládce moře a uskutečňuje se. Posvěcuje Jeho jméno, totiž svatého Krále, a přijímá na sebe (úkol) pozřít všechny vody, které byly na počátku, a shromáždí je do svých útrob, (právě) v té chvíli, kdy se všechny národy shromáždí kolem svatého lidu. I vyschnou vody a (Izraelci) projdou po souši.

Mezitím uslyšel hlas, který řekl: „Vyklid'te místo, vyklid'te místo, neboť Král Mesiáš přichází do akademie rabi Šim'ona, neboť všichni spravedliví, kteří tam jsou, jsou vedoucími talmudických akademií. Všechny ty akademie jsou zaznamenány a všichni kolegové, kteří jsou ve všech (těchto) akademiích, vystupují z Pozemské akademie do Akademie nebeské. Mesiáš přichází do všech těchto akademií a stvrzuje Tóru z úst našich učitelů.

V té chvíli přišel Mesiáš obklopený vedoucími talmudických akademií s nadpozemskými korunami. V té chvíli vstali všichni kolegové a vstal (také) rabi Šim'on a jeho světlo zářilo až do výšin nebes. (Mesiáš) mu řekl: „Šťastný jsi rabi, neboť tvůj způsob výkladu Tóry vystoupil (jako) tři sta sedmdesát paprsků a každý jednotlivý paprsek se rozdělil do šesti set třinácti významů, (které) vystupují a koupou se v řekách čistého balzámu, a Svatý, budiž požehnán, On stvrzuje učení tvé akademie a také (učení) akademie Chizkijáše krále Judska a také akademie Achijáše Šíloského. Však nejsem to já, kdo přichází stvrdit tvé učení, avšak Pán křídel sem přichází, neboť vím, že nevstoupí do žádné jiné akademie, než tvé.“ V oné chvíli mu řekl rabi Šim'on o oné přísaze, kterou vyřkl Pán křídel. Tehdy se Mesiáš roztřásl a pozvedl svůj hlas, třásl se nebeské klenby, roztřásl se Velké moře a třásl se Livjátan a zdálo se, že svět se rozvrátí.

Mezitím (Mesiáš) uviděl rabi Chiju u nohou rabi Šim'ona. Řekl: „Kdo sem dal člověka, který nese odění onoho světa?“ Rabi Šim'on řekl: „To je rabi Chija- záře lampy Tóry.“ Řekl mu: „Ať se připojí on a jeho synové a ať jsou ve tvé akademii!“ Rabi Šimon řekl: „Ať je mu dán čas.“ Dali mu čas.

Vyšel odtamtud, třásl se a jeho oči ronily slzy. Rabi Chija se třásl, plakal a řekl: „Šťastný je osud spravedlivých v tomto světě a šťastný je podíl Bar Jochaje, který si toto zasloužil.“ O

53 Ajalta, může jít i o gazelu.

něm jest psáno (v) Př 8,21: „*Abych těm, kteří mě milují, dal do dědictví existenci a naplnil jejich pokladnice.*”

4. Základní intence textu

V této kapitole bych se chtěl věnovat základnímu poselství, které chtěl autor čtenáři příběhu předat. Nejdříve pojednám o pojmenování tohoto příběhu, dále se budeme věnovat jeho hlubšímu zakotvení v textech, které se nacházejí kolem něj, jeho talmudickým zdrojům, a poté se krátce podíváme na základní témata, o kterých pojednává.

4.1. Pojmenování

Platí li, že již samotný výběr tématu je interpretací, tak o názvu, který se rozhodneme tématu dát, platí toto dvojnásob. Vybraný text jsem uvedl pod názvem „*Vize rabi Chiji*“, což však není název, který bych sám vytvořil. Se studovaným textem se můžeme pod tímto jménem poprvé setkat v komentáři Sulam⁵⁴ od rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga a já jsem toto jméno převzal. Aramejsky zní Chezva de-rabi Chija. Nejde o jediné pojmenování, které se s tímto textem pojí. V ostatních mně známých komentářích Zoharu tento text sice pod žádným vlastním označením uveden není, dva nové názvy ale dostal ve dvacátém století a ty pocházejí z pera badatelů na poli židovské mystiky. V antologii textů *The Wisdom of the Zohar* od Izajáše Tišbiho jej můžeme najít pod jménem „*In the Celestial Academy*“^{55 56} a v knize *Mystical Tales from the Zohar* nese označení „*Grief, Triumph, Expulsion*.“^{57 58} V originálním textu Zoharu tento příběh žádné jméno nemá, proto by někdo mohl namítnout, že není oprávněné jej pojmenovávat a je třeba jej uvádět pouze dle jeho umístění v knize, tedy jako „*Zohar I 4a-4b*“.

Tato námitka má své opodstatnění, na druhou stranu je ovšem faktem, že neustálé opakování folia, by znělo velmi těžkopádně, a proto jsem se rozhodl použít termín, kterým jej označil Rabi Jehuda Ašlag. Sousloví „*Vize rabi Chiji*“ zní vcelku zvučně a dobře tak odpovídá exaltovanému výrazu celého textu.

Čím je samotný název tak důležitý? Důležitý je proto, že ve zkratce vyjadřuje základní poselství textu, které mu přisuzoval autor, jenž jej takto pojmenoval. Rabi Jehuda Ašlag tak názvem „*Vize rabi Chiji*“ chtěl vyjádřit názor, že v příběhu jde především o rabi Chiju a o to, jak danou událost prožíval. Rabi Jehuda Ašlag tímto názvem také vyjadřuje přesvědčení, že šlo o vizi, čímž ihned vylučuje tu možnost, že šlo o sen. Izajáš Tišbi se naopak evidentně

54 Sefer ha-Zohar im pejruš ha-Sulam, Hakdamot, str. 64.

55 *The Wisdom of the Zohar*, volume I, str. 166.

56 V Nebeské akademii.

57 *Mystic Tales from the Zohar*, str. 16.

58 Žal, triumf, vykázání.

domníval, že ani tak nejde o to, kdo v textu vystupuje, ale že důležité je především prostředí, ve kterém se děj odehrává. Příběh takto chápe především jako zprávu o dění v Nebeské akademii. Aryeh Wineman jde svým názvem „*Grief, Triumph, Expulsion*“ v této tendenci ještě dál. Za nejdůležitější pokládá emoční procesy, které z textu vysvítají. Každé z těchto tří pojmenování zdůrazňuje jiný aspekt příběhu. Naneštěstí ani jedno z nich nezmiňuje osobu rabi Šim'ona bar Jochaje, která je pro příběh zcela klíčová. Každý z těchto názvů tedy odpovídá základní zvěsti textu, ale zároveň si s sebou nese jistý handicap.

4.2. Textové pole

Chceme-li porozumět základní zvěsti textu, tak musíme předně začít někde zcela jinde. Nejdříve je nutné popsat textové pole, ve kterém se text nachází, neboť v něm hraje svou osobitou funkci a nelze jej od něj oddělit. Text se nachází v části knihy Zohar, která se zove Hakdamat ha-Zohar, tedy Úvod k Zoharu⁵⁹. Víme tedy již, že účelem tohoto příběhu má být uvedení studenta do rozsáhlé sbírky textů, které označujeme povšechným názvem Zohar. Je třeba však podotknout, že jde ve skutečnosti o úvod pouze k základnímu textu Zoharu⁶⁰ a k Midraš ha-Ne'elam^{61 62}, neboť jeho další části Tikunej Zohar a Raja Mehejmana⁶³, jsou pozdějšího data, pocházejí od jiného autora⁶⁴ a je proto sporné, zdali můžeme zvolený text považovat za úvod i k těmto oddílům, které již z pera autora základní části Zoharu nepocházejí. Jde o hermeneutickou otázku, na níž zde nemohu přinést komplexní odpověď.

Poté, co jsme si uvědomili, že zvolený text najdeme v Hakdamat ha-Zohar, je nutné popsat témata, jakými se zde autor zabýval. Budeme-li sledovat rozdělení dle komentáře Sulam⁶⁵, tak můžeme konstatovat, že v Hakdamat ha-Zohar najdeme dvacet tzv. ma'amarim, tedy volně přeloženo - dvacet témat.

Knih Zohar začíná srovnáním Izraele s růží⁶⁶. Stejně tak, jako je růže červená a bílá, působí na Izrael atribut milosti a soudu. Vizi rabi Chiji dále předchází osm ma'amarim, které se zabývají především tématem stvoření. Stvoření je zde popsáno jako přechod B-ha od

59 Zohar I 1a-14b.

60 Tento nejrozsáhlejší oddíl nenese žádný název.

61 Zohar Chadaš 2b-30b, Zohar I 97a-140a, Zohar II, 4a-5b, 14a-22a viz Rashbi: Works.

62 Gershom Scholem tvrdí, že jde o nejstarší části, které pocházejí od jednoho autora, viz Major Trends in Jewish Mysticism, str. 181-184.

63 Zejména Zohar II 114a-1121a, III 97-104, 108b-112a, 121b-126a, 215a-259b, 270b-283a viz Rashbi: Works.

64 Major Trends in Jewish Mysticism, str 168n.

65 Sefer ha-Zohar im pejuš ha-Sulam, str. 1-174 (část za úvody, která se již věnuje výkladu).

66 Zohar I 1a.

transcendence k imanenci. Důležitou roli zde hraje výklad slova B-erešit^{67 68} a výklad slova Be-hibaram.^{69 70} Dále následuje Vize rabi Chiji, po které se autor věnuje popisu participace člověka na stvoření světa. Mezi následujícími tématy je pak nejdůležitější sjednocení Šechiny.⁷¹ Před koncem Hakdamat ha-Zohar si můžeme přečíst druhou nejzásadnější narativní pasáž úvodu, která pojednává o východu rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho syna rabi El'azara z jeskyně.⁷² Na tento příběh navazuje výklad rabi Šim'ona bar Jochaje o čtrnácti nejdůležitějších příkazech Tóry.⁷³ Příběh o Vizi rabi Chiji je s těmito tématy neoddělitelně spjat a musíme jej chápat v jejich kontextu.

Je také nutné brát v potaz, že kniha Zohar je volným mystickým midrašem Tanaku, což platí i pro tento příběh. Nepozornému čtenáři by mohl tento fakt uniknout, avšak je tomu tak, že celý příběh je vlastně výkladem verše Př 8,21: *Abych těm, kteří mě milují, dal do dědictví existenci a naplnil jejich pokladnice*. Celý příběh se pak snaží definovat, kdo je skutečně tím, o kom uvedená slova B-h prohlašuje.

4.3. Kritika forem

Je známou skutečností, že autor Zoharu byl zběhlý v babylónském Talmudu⁷⁴ a při sepisování Zoharu z něj nečerpal pouze gramatiku, ale i nejrůznější motivy. Příběh o Vizi rabi Chiji zrcadlí několik zajímavých talmudických textů, jejichž přečtení celý příběh lépe osvětluje. Na tyto pasáže upozorňuje Aryeh Wineman.⁷⁵ Jde zejména o text z traktátu Baba Meci'a 85b, kde rabi Chaviva vypráví příběh, který mu sdělil rabi Chaviva bar Surmaki. Vypráví, že požádal proroka Eliáše, aby mu ukázal zemřelé rabíny, jak vystupují do Nebeské akademie. Eliáš mu řekl, že se může podívat na kočáry rabínů, s výjimkou kočáru rabi Chiji. Se všemi kočáry jsou andělé, s kočárem rabi Chiji však nejsou. Rabi Chaviva bar Surmaki nedbá na varování a podívá se, načež ho udeří dva ohnivé proudy a oslepí mu jedno oko. Následujícího dne padne na hrob rabi Chiji a křičí: „*Je to tvá barajta, kterou studuji!*“ Poté je

67 Jde o téma, které se prolíná všemi stránkami mezi podobenstvím o růži a zvoleným příběhem.

68 Gn 1,1.

69 Zohar I 3b-4a.

70 Gn 2,4.

71 Zohar I 8a.

72 Zohar I 11a.

73 Zohar I 11a-14b.

74 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 173. Babylónský Talmud je jedním ze dvou zásadních zdrojů umělé aramejštiny Zoharu. Druhým zdrojem byl Targum Onkelos, o kterém se autor Zoharu zřejmě domníval, že věrně zachycuje podobu palestinské aramejštiny 2. stol. ol. Viz. Major Trends, str. 164.

75 Mystic Tales from the Zohar, str. 27-32.

vyléčen. Tento příběh naznačuje, že rabi Chija dle tradice nepotřebuje k výstupu do Nebeské akademie anděly, kteří by ho vynesli a významně tak dokresluje příběh Vize rabi Chiji. Rabi Chija spatří rabi Šim'ona bar Jochaje a jeho syna rabi El'azara, jak sedí na křídlech andělů, avšak sám se vznese do Nebeské akademie a není tu ani jedna zmínka o tom, že by ho vynášeli andělé.

Další paralelu, na kterou Aryeh Wineman upozorňuje, nalezneme v traktátu Šabat 88b-89a. Nachází se zde příběh o Mojžíšovi, který traduje rabi Jehošua ben Levi. Mojžíš vystoupí do nebes a služební andělé se táží Hospodina, řka: „*Co mezi námi dělá narozený z ženy?*“ Hospodin jim odpoví, že Mojžíš přišel přijmout Tóru, načež andělé Hospodina velebí za to, že pamatuje na člověka.

Dále jde také o text z Ketubot 77b, na který upozorňuje i rabi Moše Cordovero. Jedná se o příběh, který informuje o vstupu rabi Jošuy bar Leviho do Nebeské akademie. Eliáš jej do tohoto místa uvede slovy „*Vykliďte místo pro bar Leviho*“.

Mezi tyto příběhy patří i text z traktátu Baba Mecí'a 86a, kde vystupuje Raba ben Nachmani, znalec halachy, týkající se kožních chorob. Nebeská akademie se nemůže shodnout na jisté otázce, a proto je do ní Raba ben Nachmani povolán. Halachickou decizi vynese ve chvíli své smrti.

Autor Zoharu z těchto příběhů při sepisování svého díla jednoznačně vycházel. Jakým způsobem s nimi pracoval? Vybíral nejrůznější motivy těchto příběhů a skládal je do nové mozaiky. Rozluštění této mozaiky je však částečně podmíněno znalostí originálního znění těchto textů.

4.4. Narativní analýza

Narativní analýza tkví v tom, že je třeba popsat, jaké osoby v příběhu vystupují, jaký je mezi nimi vztah a jak se ubírá děj příběhu. Kostrou příběhu jsou dvě postavy: První z nich je rabi Šim'on bar Jochaj.

Rabi Šim'on bar Jochaj, který je znám také pod akrostichem Rašbi, byl významným tana'itou, tedy učencem Mišny a patří do čtvrté generace tana'im. Byl žákem rabi Akivy a žil ve 2. stol. ol. Je znám svou kritikou Říma, která ho přivedla k tomu, že se musel třináct let skrývat v jeskyni, aby unikl trestu smrti, který nad ním římská nadvláda vynesla.⁷⁶ Tradice mu

⁷⁶ Šabat 33b.

přisuzuje autorství halachického midraše Mechilta⁷⁷ a pro nás nejdůležitější autorství knihy Zohar.⁷⁸ Rabi Šim'on byl učitelem rabi Jehudy ha-Nasi.

Druhou klíčovou postavou příběhu je Rabi Chija, který je znám také jako rabi Chija Velký . Rabi Chija patří k poslední generaci tana'im a žil na přelomu 2. a 3. stol. ol. Narodil se v Babylonii, konkrétně v Kafri blízko Sůry, ale již v mladém věku emigroval do Izraele. Jeho otcem byl Aba bar Acha. Rabi Chija byl žákem rabi Jehudy ha-Nasi, který jej ustanovil dajanem⁷⁹ a prohlásil o něm, že je velkým a svatým mužem.^{80 81} Podle knihy Zohar byl rabi Chija jedním z nejvěrnějších žáků rabi Šim'ona bar Jochaje. Můžeme tedy konstatovat, že mezi zmíněnými hrdiny příběhu panuje vztah žák - učitel.

V příběhu se také objevuje Rabi El'azar, který byl synem rabi Šim'ona bar Jochaje, kolegou rabi Jehudy ha-Nasi, a kniha Zohar jej popisuje jako nejdůvěrnějšího společníka svého otce. Dle Talmudu a Zoharu měl se svým otcem prožít i ono třináctileté skrývání v jeskyni. V příběhu se letmo mihne také rabi Jose, který je v Talmudu zván rabi Jose ben Chalafta. Patří do čtvrté generace tana'im, a stejně tak, jako rabi Šim'on bar Jochaj, byl i tento učenec žákem rabi Akivy.⁸² V Zoharu vystupuje jako žák rabi Šim'ona bar Jochaje.

Prvním nejmarkantnějším zjištěním, které při četbě příběhu vyvstane, je to, že přestože se příběh nachází na začátku knihy Zohar, odehrává se až po smrti rabi Šim'ona bar Jochaje, kterou kniha Zohar popisuje v posledním oddíle Ha'azinu.⁸³ Chronologicky by se tedy tento příběh měl nacházet až v samém závěru knihy Zohar, nicméně je zde a má to samozřejmě svůj význam, který se v této kapitole pokusím osvětlit. Cílem zvoleného příběhu je totiž formovat předpozorování čtenáře, který začíná se studiem Zoharu. Autor se snaží vést čtenáře tím směrem, který si stanovil.

Příběh je pokračováním homiletické pasáže, kterou najdeme v Zohar I 3b-4a. V tomto oddíle podává rabi Jose výklad slova Be-hibaram,⁸⁴ jenž slyšel od svého učitele rabi Šim'on bar Jochaje, kterého tituluje jako Bucina Kadiša, tedy Svaté světlo, či Svatá lampa. Rabi Šim'on bar Jochaj je zde svým titulem představen jako ten, kdo svým učením osvětluje Tóru a tím i svět. Rabi Chija si z úst svého kolegy vyslechne výklad svého zemřelého učitele a vědomí toho, že se s nimi již jejich učitel nenachází a nemůže jim již více vysvětlit Tóru,

77 Encyclopedia Judaica, Volume 11, str. 1270.

78 Encyclopedia Judaica, Volume 16, str. 1194.

79 Sanhedrin 5a.

80 Berešit Raba 33,3.

81 Encyclopedia Judaica, Volume 8, str. 794-795.

82 Encyclopedia Judaica, Volume 16, str. 852-853.

83 Zohar III 296b (Idra Zuta).

84 Gn 2,4.

jej přivede k velikému zármutku. Rabi Chija proto propukne v pláč a líbá prach. Aryeh Wineman tuto část příběhu nazývá „*elegií*“ a poukazuje na souvislost líbání prachu s tzv. „*polibkem smrti*“, tedy se smrtí v důsledku mystického vytržení.⁸⁵

Rabi Chija velmi citelně strádá nepřítomností svého učitele a tento intenzivní smutek jej přivede až k jistému stavu „*zatmění mysli*.“ Rabi Chija začne plísnit prach za to, že v něm shnil jejich milovaný učitel, dokonalý spravedlivý, na jehož skutcích stála existence světa. Domnívám se, že tato část děje se měla odehrát nad hrobem rabi Šim'ona bar Jochaje, což ve své antologii podotýká i Izaiáš Tišbi⁸⁶ a tuto skutečnost naznačují i komentátoři, jak uvidíme později. Rabi Chija by tak plísnil přímo zeminu, ve které se nacházely ostatky jeho učitele. Jedná se o velmi dramatickou scénu, jejímž cílem je jediné: Popsat neutěšený stav kruhu žáků rabi Šim'ona bar Jochaje, po smrti jejich učitele, jejich naprosté zoufalství a bezradnost, která je až zbavuje smyslu. Rabi Chija si ve svém depresivním rozrušení vůbec neuvědomuje nesmyslnost svého počínání. Neuvědomuje si, že spravedlivý, jehož skutky zajišťovaly existenci světa, nemůže jednoduše zetlít v prachu a přestat existovat. Skutky spravedlivého nezajišťují jen existenci světa, ale existenci i jeho samotného. Smrt takovéto osoby je pak jen přechodem na jiné místo. Nakonec si však rabi Chija pošetilost svého jednání uvědomí a depresi vystřídá hluboké odhodlání.

Rabi Chija se rozhodne, že se se svým učitelem musí setkat, ať už z toho, či onoho důvodu. Díky jeho intenzivnímu půstu mu je umožněno vstoupit do Nebeské akademie, kam se rabi Šim'on bar Jochaj i jeho syn rabi El'azar odebrali. Text popisuje mystické techniky vedoucí k tzv. „*výstupu duše*“. V Nebeské akademii se rabi Chija setká dokonce i s Pánem křídel, jehož identita je sporná, a s Mesiášem. Na kontuře tohoto velmi barvitého koloritu je symbolickou formou vyličeeno několik zásadních témat.

Symbol laně zde zastupuje Šechinu a zdá se, že Velké moře taktéž. Návštěva Krále je pak popisem sjednocení Šechiny s B-hem. Slzy, které B-h dští do Velkého moře, jsou popisem emanačního procesu, Livjatan je dle mého názoru symbolem Sitra Achra. Přeměna temnoty na světlo je popis procesu Tikun ha-Olam. Nejzásadnějším tématem textu je však odměna spravedlivých v Nebeské akademii. Na některé z těchto témat se stručně podíváme v dalších podkapitolách.

⁸⁵ Mystic Tales from the Zohar, str. 24-25.

⁸⁶ WoZ, volume I, str. 166.

4.5. Hlavní témata

4.5.1. Výstup do Nebeské akademie

V příběhu se setkáváme s popisem komplexní mystické techniky, jejímž cílem měl být výstup do Nebeské akademie. Z příběhu zcela jasně nevyplývá, zda jde o tzv. „výstup duše“, či o výstup ve fyzickém těle, což je však pravděpodobnější varianta, s ohledem na konstatování Mesiáše, že rabi Chija je oděn do oděvu onoho světa. Ať tak, či onak, historicky šlo jistě o techniky velmi podobné.

Mystickými technikami se obšírně zabývá ve své studii Moše Idel.⁸⁷ Konstatuje, že technika výstupu duše zahrnuje pronášení božích jmen, zpěv hymnů, půst a zvláštní tělesné polohy.⁸⁸ Všechny tyto techniky však nemusí být nutně zapojené. V našem příběhu se nedočteme nic o vyslovování božích jmen, avšak je zde explicitně přítomen půst, pláč a zvláštní poloha, při které se rabi Chija vrhá na zem a líbá prach. Proslov rabi Chiji má také hymnický charakter. Nejříve se zaměříme na zmíněný pláč.

Moše Idel nazývá pojednávanou techniku „*mystický pláč*“, či „*apokalyptický pláč*“ a její nejstarší doklady nachází v apokryfní literatuře. V Druhé knize Henochově a ve Čtvrté knize Ezdrášově.⁸⁹ Jde o techniku, která je společná všem proudům židovské mystiky.⁹⁰ Všeobecně lze konstatovat, že je reakcí na bezútěšnost vyvolanou zničením chrámu, či jinými formami náboženského úpadku.⁹¹ V našem případě jde o stav sklíčenosti, jenž je vyvolán smrtí rabi Šim'ona bar Jochaje. Bezútěšnou situaci generací po smrti rabi Šim'ona bar Jochaje pak kniha Zohar popisuje na mnoha místech. Tato situace nastane z toho důvodu, že již nebude žít nikdo, kdo by odhaloval nejhlubší tajemství Tóry.⁹² Dokonce je řečeno, že až do příchodu Mesiáše se žádná generace nevyrovná té, ve které rabi Šim'on bar Jochaj žil.⁹³ Součástí tohoto bedování, je zde pak i půst, který je jistou doprovodnou technikou všech ostatních metod. Pláč není technikou zcela anomickou, ale nomickou, neboť Tóra předepisuje držení smutku za zemřelé příbuzné, či vynikajícího učence.⁹⁴ Cílem této techniky má být odhalení tajemství, či

⁸⁷ Kabala, Nové pohledy, str. 106-145.

⁸⁸ Ibid. 121.

⁸⁹ Ibid. 109.

⁹⁰ Ibid. 107.

⁹¹ Ibid. 109.

⁹² Např. Zohar II 149a,

⁹³ Zohar III 159a.

⁹⁴ Ibid. 107.

vize. Techniku pláče, jako způsob odhalení tajemství, doporučoval Jicchak Luria.⁹⁵

Vidíme tedy, že zvolený příběh je pevnou součástí širšího proudu literatury, která takového postupy popisuje, neboť cílem rabi Chiji, je především spatřit svého zesnulého učitele, jde mu tedy o vizi a zřejmě i o objasnění výkladu slova Be-rešit, tedy o objasnění tajemství.

V textu máme zastoupenou i zvláštní polohu, kterou do výčtu technik, užívaných pro výstup duše, zahrnul Moše Idel. Jde o tzv. „*Eliášovu polohu*“⁹⁶, při které si mystik sedne na zem a dá hlavu mezi kolena. V této poloze koná další nomické i anomické techniky, přičemž nejčastější je již zmíněný apokalyptický pláč. Moše Idel konstatuje, že tato technika byla mezi mystiky na denním pořádku.⁹⁷ Pravdou je, že ve zvoleném textu je tato technika popsána jen mimoděk, ale na jiném místě Zoharu se setkáme s jejím explicitním popisem.⁹⁸ V tomto případě ji praktikuje rabi Šim'on bar Jochaj, kterého učedníci najdou s hlavou mezi koleny. Zmíněno je zde i ono líbání země, které se vyskytuje i v našem příběhu, což mě přivádí k názoru, že prostrace rabi Chiji má vyjadřovat právě praktikování této techniky.

Již jsem předestřel mou domněnku, že začátek příběhu se zřejmě odehrává u hrobu rabi Šim'ona bar Jochaje. Tuto variantu naznačují i komentátoři, jak později uvidíme. Návštěva hrobu, spojená s pláčem, je známou mystickou technikou, kterou Moše Idel také zmiňuje⁹⁹ a jako příklad uvádí text z Kohelet Raba 10,10. *Jeden z žáků r. Šimona bar Jochaje zapomněl, co se naučil. V slzách šel na hřbitov. Poněvadž tak hodně bědoval, ukázal se mu (r. Šimon) ve snu a řekl mu: „Když budeš bédovat, hod' na mne tři hrsti praženého zrní, a já přijdu.“ Žák odešel k vykladači snů a řekl mu, co se mu zdálo. Ten mu odpověděl: „Zopakuj si svou kapitolu (tj. to, co ses naučil) třikrát, a ona ti vytane na mysli.“ Žák tak učinil, a tak se mu také stalo.* Moše Idel tento příběh vysvětluje tak, že jde o širší praxi, jejímž cílem bylo pomocí pláče a návštěvy hrobu dosáhnout vize, což bylo i záměrem rabi Chiji. Text z Kohelet Raba dokonce spojuje příběh s postavou rabi Šim'ona.

Moše Idel uvádí také příklad výstupu duše, jenž má za cíl vyřešit problém. Jde o výstup duše rabi Michaela Anděla, jenž si přál získat odpovědi na své pochybnosti.¹⁰⁰ Moše Idel konstatuje, že nebeský výstup je technikou, která měla za cíl vyřešit problém.¹⁰¹ Se stejným motivem se setkáme i ve Vizi rabi Chiji. Rabi Chija je na začátku plný pochybností a cílem

⁹⁵ Ibid. 112.

⁹⁶ Jako Eliášova poloha je označena na základě 1 Kr 18,42. Setkáme se s ní i v Berachot 34a, viz také Kabala, Nové pohledy, str. 110.

⁹⁷ Ibid. 123.

⁹⁸ Zohar III 166b, viz také Kabala, Nové pohledy, str. 111.

⁹⁹ Kabala, Nové pohledy, str. 109.

¹⁰⁰ Kabala, Nové pohledy, str. 123-124.

¹⁰¹ Kabala, Nové pohledy, str. 124.

jeho výstupu je zbavit se těchto pochybností.

Domnívám se, že Moše de Leon nám ve svém příběhu nevědomky přinesl cenné svědectví o praktikování těchto technik ve středověkém Španělsku 13. století.

4.5.2. Šechina

Symbol Laně v prachu, kterou navštěvuje Král, je jednoznačně popisem Šechiny, jak to naznačuje i Izajáš Tišbi.¹⁰² Král zde pochopitelně slouží jako symbol B-ha, jak je tomu i u mnoha jiných midrašů¹⁰³ a na dalších místech Zoharu.¹⁰⁴ Šechina je poslední sefirou, která je také nazývána Malchut a její popis je centrální snahou Zoharu. Nemá žádnou vlastní barvu ani světlo, a proto slouží jako jisté zrcadlo ostatních sefirot. Je pasivní femininní silou, která přijímá a předává působení maskulinních sil.¹⁰⁵

Označení sefiry Malchut, tedy Šechiny, jako Laně, není v Zoharu ojedinělým symbolem a setkáme se s ním i na dalších místech.¹⁰⁶ Zajímavým textem je již zmíněná apokalypsa ze Zohar II 7a, kde se píše, že Svatý, budiž požehnán, navštíví Laň. Setkáme se zde totiž i s popisem třesu 390 nebí, jak je tomu i ve zvoleném textu, což zdůrazňuje jeho eschatologický nádech. Šechina je také popisována jako lilie, či růže (šošana), a sice z toho důvodu, že mění svou barvu (išteni'at). Neustále se mění z dobra na zlo, ze zla na dobro, z milosrdenství na soud a naopak. Tyto změny pramení z měnicího se vztahu Šechiny s maskulinními silami, které představují sefiry Tiferet a Jesod.¹⁰⁷ Vše výše zmíněné platí o tzv. dolní Šechině, která je pro nás klíčová. Setkáme se ale i s pojmem horní Šechiny, který se vztahuje k sefíře Bina.

Se Šechinou se nedělitelně pojí termín „*Jichud*“. Volně jej můžeme přeložit jako „*spojení*“, což je termín, který zároveň zachovává jistý sexuální aspekt této aktivity. Šechina je oddělena od zbytku sefirotického stromu, a proto nemá spojení s Ejn Sofem. Jediným způsobem, jak může tohoto spojení dosáhnout, je spojit se se svým manželem, sefirou Tiferet. Úkolem lidí je podporovat toto sjednocení skrze intenzivní modlitbu a plnění micvot. Teprve tehdy se může člověk k Šechině přiblížit a pomáhat jí a tehdy se Šechina stane oknem, skrze které může

102 The Wisdom of the Zohar, str. 168.

103 Např. Berešit Raba 11,10.

104 Zohar I 61b, Zohar I 213b, Zohar I 320a. B-h je v Zoharu často označován také jako Malka Kadiša, tedy Svatý Král, viz např. Zohar I 222b, Zohar I 224a, Zohar 2 106a a na mnoha dalších místech. Často se také setkáme s označením Malka Ila'a, tedy Horní Král: Zohar I 132b Zohar II 197b a další místa.

105 WoZ, volume I, str. 370.

106 Např. Zohar II 57a.

107 WoZ, volume I, str. 370.

proudit B-ží světlo z vyšších částí sefirotického stromu, a je spojena s Ejn Sofem.¹⁰⁸

Šechina není v našem příběhu popisována pouze jako laň, ale také jako Veliké moře. Tento symbol zmiňuje v souvislosti se Šechinou i Izajáš Tišbi. Symbol moře, které se neustále přelévá a mění, zajímavým způsobem ilustruje funkce Šechiny a její působení na tento svět. Moře přijímá prameny, které do něj proudí a svými vodami svět vyživuje. Chuť těchto vod se mění ze sladké na hořkou a z hořké na sladkou. Pokud je Šechina spojena se svým manželem, tak je chuť vod sladká, pokud však Šechině vládne Sitra Achra, je chuť hořká, a vody se změny na tzv. „*vody prokletí*“¹⁰⁹, a ty na svět přivedou kletbu.¹¹⁰ Aktivita Sitra Achra má tedy na svědomí odloučení Šechiny od B-ha. Sílu k opanování Šechiny čerpá Sitra Achra z hříchů lidí.¹¹¹

4.5.3. Sitra Achra

V textu se vyskytuje nesnadno interpretovatelný symbol Livjátana. Domnívám se, že Livjátan zde zastupuje démonickou karikaturu sefirotického stromu, kterou kniha Zohar označuje jako Sitra Achra, tedy „*jiná strana*“, či „*odvrácená strana*“.

Takovéto myšlenky nenajdeme poprvé v Zoharu. Jejich počátek je třeba vidět v Kastilském kruhu první poloviny třináctého století, který autora Zoharu významně ovlivnil.¹¹² Máme zde co do činění s názorem, že stejně tak, jako existují svaté sefirot, existuje i jejich satanský protipól, který má podobnou strukturu. V návaznosti na učení rabi Mojžíše z Burgos označuje Elliot Wolfson tuto strukturu jako „*emanaci zleva*“. Nemáme zde však co do činění s dualistickým obrazem světa. Tato démonická struktura byla chápána pouze jako kvazi-nezávislá. Podle Kastilské školy pochází „*levá strana*“ ze „*strany pravé*“, a proto můžeme konstatovat, že kořen démonických sil tkví ve sféře božské.¹¹³ Pojem Sitra Achra je pak vlastní invencí autora Zoharu, který tento mytologicko-filosofický obraz rozvíjí na nespočetném množství míst své knihy.¹¹⁴ Zohar tuto entitu označuje jako „*stranu zkaženosti*“¹¹⁵, také jako „*stranu nečistoty*“.¹¹⁶ V návaznosti na Kastilskou školu nese také

108 WoZ, volume I, str. 374.

109 Nu 5,22.

110 WoZ, volume I, str. 373.

111 WoZ, volume II, str. 511.

112 Ibid. str. 28.

113 Ibid. str. 29.

114 Mezi nejzásadnější místa patří například Zohar I 14a-14b, Zohar II 225b, dále například Zohar II 255b.

115 Sitra biša, viz např. Zohar I 229a, Zohar II 173b, Zohar II 365b a mnoho dalších míst.

116 Sitra di-mesa'aba, viz např. Zohar I 204a, Zohar I 228a, Zohar II 336a a další místa.

název „*levá strana*“,¹¹⁷ přičemž strana svatosti, kterou je sefirotický strom, je označena jako „*pravá strana*“.¹¹⁸ Setkáme se i s mnoha dalšími názvy.¹¹⁹ Tato strana je strukturálně paralelní k božské říši a stejně tak jako ona má také deset sil,¹²⁰ které jsou označeny jako koruny.¹²¹ Síly Sitra Achra jsou pak zvány „*nižší koruny*“, či „*nižší stupně*“.¹²² Sefirot jsou pak analogicky zvány „*královské koruny*“.¹²³ V Zoharu je Sitra Achra také označována jako „*cizí bohové*“, jejichž uctívání je dle Tóry zakázáno.¹²⁴

Společně s Izajášem Tišbim tedy můžeme konstatovat, že teologie knihy Zohar je v tomto případě dualistická,¹²⁵ přestože se autor Zoharu na toto pojetí snaží místy aplikovat jistou restrikcí.¹²⁶ Každá z těchto stran obsahuje jak maskulinní, tak femininní rozměr. V sefirotickém stromě hraje maskulinní roli sefira Tiferet a femininní sefira Malchut, v démonické parodii sefirotického stromu je mužský potenciál zastoupen démonem Samaelem a femininní zde zastává Lilit.¹²⁷ Odvrácená strana je také spojena s termíny „*zlý pud*“ a „*anděl smrti*“.¹²⁸

Jakým způsobem tyto síly zla vznikly? V Zoharu se setkáme s dvojím pojetím. První nazývá Eliot Wolfson mytologické. Toto první schéma je založeno na názoru, že se B-h při procesu tvoření světa musel zbavit nevyvážených sil soudu, což Zohar popisuje podobenstvím o králích Edómu, kteří zemřeli.¹²⁹ Zde je Sitra Achra chápána, jako jakési residuum primordiálního chaosu. Druhé schéma definuje Eliot Wolfson jako filosofické. V tomto případě je Sitra Achra nutným důsledkem bytí a její zdroj leží v sefirot, buď v sefiře Bina, či Gevura, či Malchut.¹³⁰ Představy autora Zoharu jsou v tomto případě nevyjasněné.

117 Setar semala, viz např. Zohar I 110a, Zohar II 67b, Zohar III 56a a další místa.

118 Sitra di-mima, viz např. Zohar II 29a, Zohar II 166b a další místa.

119 Izajáš Tišbi uvádí následující: „Judgment's filth, „wine-lees“, „the dross of gold“, „gold's filth“, „gold's waste-matter“, „golds refuse“. Viz *The Wisdom of the Zohar*, volume 2, str. 460.

120 *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 29.

121 Eliot Wolfson zde uvádí následující odkazy: Zohar III 41b, Zohar II 223b-224a, Zohar III 70a. S tímto tématem se můžeme setkat i na dalších místech: Zohar II 38a, Zohar III 70b.

122 WoZ, volume II, str. 450.

123 Zohar II 19b, Zohar II 175a, Zohar II 78b a další místa.

124 WoZ, volume II, volume 2, str. 449.

125 WoZ, volume II 2, str. 450. Viz také str. 447, kde Izajáš Tišbi představuje dva nejzásadnější koncepty původu zla ve světovém myšlení. První má zdroj v novoplatonismu, Tišbi jej označuje jako optimistický. Tento přístup spočívá ve vyslovení názoru, že zlo samo o sobě nemá žádnou existenci. Zlo je jen nedostatkem B-žihovo světla, jehož intenzita se v průběhu emanace oslabuje. V křesťanství tento názor představuje učení Augustina Aurelia který zlo označil pouze za privaci dobra. Druhý koncept označuje Izajáš Tišbi jako pesimistický a jeho kořeny vidí v gnosticizmu a perském náboženství. V tomto obraze jsou síly zla chápány jako síly protikladné k B-hu a B-hu odporující. Na tuto představu navazuje kniha Zohar.

126 Ibid. 455.

127 *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 30.

128 Zohar II 262b.

129 Zohar II 176b, Zohar III 128b, a další místa viz *Left Contained in Right* str. 30.

130 *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 31.

Pro náš záměr je především důležité upozornit na to, že v kontextu úvah knihy Zohar, můžeme Livjátana chápat právě, jako symbol Sitra Achra. Můj názor je založen zejména na tom, že v Zoharu jsou na několika místech ztotožněna s Livjátanem a jeho samicí velká mořská monstra z Gn 1,21, která budu nazývat krokodýlové.¹³¹ V Zoharu je řečeno, že síla těchto dvou krokodýlů byla tak velká, že by kvůli ní nemohl svět existovat a Svatý, budiž požehnán, musel proto samici zabít.¹³² Druhý přeživší krokodýl však bránil emanaci a stal se počátkem Sitra Achra, která je zde popsána jako řeka Chidekel.¹³³ Tento krokodýl je také na základě Iz 27,1 označován jako had. Na tomto hadovi létá démon Samael, který svedl Evu.¹³⁴

Domnívám se, že po tomto krátkém sémantickém rozboru, jasně vyvstává možnost, vyložit Livjátana v rámci Vize rabi Chiji, jako symbol odvrácené strany, která se ve chvíli eschatologického vykoupení třese, stejně tak, jako se třese Šechina, která je zde popsána jako Veliké moře. Této explikaci by snad mohl nahrávat fakt, že kniha Zohar popisuje Sitra Achra jako tělo zvířete, konkrétně opice, které je v kontradikci k sefirotickému stromu, jenž je popisován jako lidské tělo.¹³⁵

Dobře si však uvědomuji jistou ambiguitu, kterou tato pasáž trpí. Možné jsou i jiné způsoby výkladu, jak uvidíme v komentáři od rabi Moše Cordovera. Nabízí se i varianta ztotožnění Livjátana s Egyptem, který je na základě Kidušin 49b chápán jako místo magie.¹³⁶ Magie je totiž dle Zoharu považována za démonickou sílu, která pochází z primordiálního hada, kterého Zohar označuje jako Nachaš Kadmoni.¹³⁷ Tenro Nachaš Kadmoni pak není ničím jiným, než Livjátanem. Na základě Ez 29,3 můžeme ztotožnit Sitra Achra s faraonem, s králem, který vládne Egyptu, místu nečistoty, které je spojeno s „*dolními korunami*“¹³⁸.¹³⁹ Svatý, budiž požehnán, musí tohoto krokodýla porazit.¹⁴⁰ Na základě Ex 10,1, kde se píše „*Jdi k faraonovi*“, Zohar vykládá, že Mojžíš se kvůli vysvobození Izraele musel s těmito nečistými silami seznámit.¹⁴¹ Stav zajetí Izraele v Egyptě, tedy na pozemské úrovni, odpovídá božské říši, kde nad Šechinou panuje Samael. Exil v božské sféře se projevuje podřízeností svatého nesvatému a oddělením mužského a ženského prvku.¹⁴² Vysvobození z Egypta, bylo

131 Zohar I 34b. Zohar I 56b, Zohar II 34a-b.

132 Zohar II 34b.

133 Zohar II 35b.

134 Zohar I 35b.

135 WoZ, volume II, str. 454.

136 *Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics*, str. 33.

137 Ibid. Str. 33-34. Založeno na Zohar I 125b, Zohar II 215b.

138 Založeno na Zohar II 35b, 38a, 52b, 69a a Zohar III 212a.

139 Ibid. str. 35.

140 Zohar II 34a.

141 Ibid. str. 36. Založeno na Zohar II 34a.

142 Ibid. str. 37.

první fázi vykoupení Izraele a začátkem vykoupení Šechiny.¹⁴³ Ke transformaci nesvatého ve svaté, docházelo zdržením se konzumace kvašeného.¹⁴⁴ Další fázi vysvobození Šechiny bylo vztyčení Svatostánku, kdy Šechina velmi zesílila.¹⁴⁵

Spolu s Izaiášem Tišbim můžeme konstatovat, že Zohar představuje tento svět jako bitevní pole mezi božskou sférou a silami nečistoty. Izraelci zde hrají roli vojáků a jejich zbraněmi jsou micvot a dobré skutky, které chrání Šechinu. Hřích naopak pomáhá odvrácené straně.¹⁴⁶

Vzhledem k tomu, že na několika místech Zoharu najdeme ztotožnění faraona s oním primordiálním hadem a také k tomu, že zvolený text obsahuje vizi konečné záchrany Izraele a jeho přechodu po souši, se jeví možnost vyložit Livjátana, jako symbol Egypta, také zcela oprávněná. Egypt zde totiž není dle Zoharu ničím jiným, než hmatatelnou manifestací Sitra Achra v pozemském světě. Aryeh Wineman chápe symbol Livjátana ještě dalším způsobem. Domnívá se, že jde o jistý „výhonek“ babylónského mýtu Enuma Eliš, ve kterém vystupuje Princ moře, jenž ztělesňuje prvek chaosu.¹⁴⁷

4.5.4. Tikun ha-Olam

Pasáž pojednávající o přeměně temnoty na světlo a hořkých chutí na sladkost je nepochybně popisem procesu Tikun ha-Olam, což je termín, který bychom mohli volně přeložit „*náprava světa*“, či „*léčba světa*“. Cílem tohoto procesu je navrátit vesmír do jeho původní podoby, kterou měl před prekatastrofou, jež dala vzniknout Sitra Achra. Toto téma je integrálně spojeno s tématem vysvobození Šechiny a jejího sjednocení s B-hem. Jak již bylo řečeno, laní je zde Šechina a Králem je B-h. Symbolika laně, na kterou B-h myslí a kterou navštěvuje, má nepopíratelně sexuální podtext.¹⁴⁸ B-h svou Šechinu navštěvuje ale tyto návštěvy jsou podmíněny lidskou aktivitou. Lidé musí sjednotit Šechinu se sefirou Tiferet a B-h má pak otevřenou cestu. Toto sjednocení se odehrává jako „*přeměna temnoty na světlo*“, které mohou židé dosáhnout intenzivním studiem Tóry, jak to dále předestřu.

Dle zvoleného textu vystupují výklady rabi Šim'ona bar Jochaje jako paprsky, které se dělí do významů. Obě témata, tedy zachraňování Šechiny a výstup výkladů Tóry v podobě

143 Ibid. str. 39.

144 Ibid. str. 40.

145 WoZ, volume II, str. 454.

146 Ibid. 452.

147 Mystic Tales from the Zohar, str. 30-31. Aryeh Wineman upozorňuje na další texty z knihovny tradiční literatury, které dle jeho názoru tento epos zrcadlí. Má jít o 5. kapitolu Pirkej de-rabi Eliezer, o Šemot Raba 14,22. Dále také o Bemidbar Raba 18,22 a Baba Batra 74b.

148 Více viz Major Trends in Jewish Mysticism, str. 227.

paprsků, jsou nedělitelně spojena, neboť druhé je příčinou prvního. Představou o tom, že se každý výklad, či slovo Tóry, dělí na mnoho dalších vrstev, se ve své studii zabýval Gershom Scholem.¹⁴⁹ Tento obraz pojmenoval jako „*princip Tóry jako organismu*“. Dle tohoto schématu má Tóra více výkladových rovin. Gershom Scholem podotýká, že s rozlišováním smyslu doslovného a spirituálního, se setkáme již u Filóna Alexandrijského a také u arabských autorů. Tyto myšlenkové proudy dospěly do svého vrcholu právě ve třináctém století. Nejúsporněji tuto myšlenku vyjadřuje Zohar souslovím „*Orajta setim ve-galia*“.¹⁵⁰ Tedy Tóra zároveň odhalená a skrytá, Scholemovými slovy „*ezoterická i exoterická současně*“.

Jde vlastně o základní princip, kolem kterého se zformoval soubor textů, který nazýváme Sefer ha-Zohar. Biblické a talmudické texty začaly být chápány především symbolicky a pomocí symbolů začaly být i vykládány, což výstižně vyjádřil Moše Idel.¹⁵¹ Nejdříve mluví o tzv. „*aktivním přístupu k biblickému textu*“. Předchozí generace definuje slovy E. T. A. Hoffmana. Pro ně byla kabala *nositelkou záhadného jazyka vzdáleného duchovního království, jehož úžasné důrazy rezonují v našem nitru a probouzejí intenzivnější a hlubší život*. Kabalisté se však této melodii naučili naslouchat a výsledek tohoto vzednutí lidské imaginace definuje Moše Idel takto: *Tím novým dílem byla kniha Zohar, která představuje jak první vytrysknutí, tak i vyvrcholení kabalistické symbolické tvorby*.

Tento nový přístup sama kniha Zohar popisuje a jak jinak, než obrazným způsobem. Gershom Scholem¹⁵² uvádí dvě stěžejní místa. Prvním, ještě nepříliš rozvinutým obrazem, je přirovnání Tóry k ořechu¹⁵³, který má vnější skořápku a vnitřní jádro. Stejně tak obsahuje každé slovo Tóry jak vnější výklad- *ma'ase*, tak i tajemství- *sod*. Druhým, mnohem pestřejším obrazem, je pak jeden z nejznámějších textů knihy Zohar, kde je Tóra přirovnávána k milé¹⁵⁴, která je skrytá ve svém paláci. Její milý kolem paláce neustále obchází a ona se mu zjevuje z velké lásky, kterou k němu chová. Vždy mu ukazuje tu vrstvu, na kterou bude dostačovat jeho kognitivní potenciál. Zde se již setkáme třemi výkladovými rovinami- *deraš*, *hagada* a *sod*. Vrcholem je pak dobře známé heslo *pardes*, které chápeme jako čtyři slova- *pešat*, *remez*, *deruš* a *sod*- čtyři výkladové roviny. Poprvé s ním dle Gershoma Scholema přišel Moše de-

149 Kabala a její symbolika, str. 51-65.

150 Zohar I 230b, Zohar III 75a, 159a, viz také Zohar III 73a, což je místo, které Gershom Scholem neuvádí.

151 Kabala, Nové pohledy, str. 253.

152 Kabala a její symbolika, str. 54-55.

153 Midraš ha-Ne'elam ke knize Rut.

154 Zohar 99a-b.

Leon.¹⁵⁵ Explicitně je toto pravidlo vyjádřeno také v knize Raja Mehejmana.¹⁵⁶

Intencí základního textu, který pojednává o paprscích a významech, do kterých se dělí učení rabi Šim'on bar Jochaje, pak dle mého názoru není nic jiného, než vyjádřit, že jeho výklady Tanaku a postihují naprosto všechny významové vrstvy biblického textu, tak, jak je popsaly dva výše zmíněné obrazy. Každé jeho slovo se dělí do šesti set třinácti významů, čímž chce základní text vyjádřit, že v každém slově Tóry můžeme najít souvislost s každým příkazem ze šesti set třinácti micvot. Všechna slova Tóry jsou integrálně spojena a navzájem na sebe poukazují. Cílem textu je vyjádřit, že výklad Tóry nemá žádné hranice, neboť Tóra zcela převyšuje náš inteligenční potenciál, a proto je v ní možné neustále objevovat další a další tajemství.

Jaký je vztah mezi tímto tajemstvím a oněmi paprsky, do kterých se výklad rabi Šim'ona bar Jochaje dělí? Na souvislost světla s tajemstvími Tóry poukazuje Gershom Scholem.¹⁵⁷ Uvádí, že světlo, hebrejsky or, a tajemství, hebrejsky raz, jsou tímtéž, neboť mají v gematrii stejnou číselnou hodnotu 207.

Dále pak Scholem cituje text Zoharu, který je spojen s naším výkladem:¹⁵⁸ *V každém slově září mnoho světla. Zajímavě tuto myšlenku kniha Zohar vyjadřuje na dalším místě, kde se také setkáváme s aspektem ztotožnění Tóry s B-žím jménem:*¹⁵⁹ *Učili jsme se, že celá Tóra je svatým jménem. A nemáš žádné slovo Tóry, které by nebylo zahrnuto ve svatém Jménu, a proto potřebuje zářit, abychom se v Jeho svatém jméně neztratili a nelhali o něm.* Gershom Scholem také poukazuje na to, že v Midraš ha-Ne'elam je toto světlo Tóry ztotožněno s prvotním prasevětlem, o kterém se píše v Gn 1,1.¹⁶⁰ Prasevětlo bylo skryto do Tóry. Učenec hloubající nad největšími taji Tóry se pak může s tímto prasevětlem spojit. Toto světlo, které bylo příliš ušlechtilé na to, aby je mohl B-h světu svěřit, pak může člověk zabývající se Tórou do světa přivádět, čímž tento svět zlepšuje. Tím se dostávám k výkladu výroku o přeměně temnoty na světlo a hořkých chutí na sladkost.

Touto tematikou se rovněž zabýval Gershom Scholem.¹⁶¹ Ve své knize pojednává o recepci této látky v Tikunej Zohar a v Raja Mehajmana, kde se hovoří o dvou stavech Tóry. O Tora de-Acilot a Tora de-Beri'a. Tora de-Acilot je podoba Tóry v nejvyšších světech. Tora de-

155 Kabala a její symbolika, str. 59. Má se jednat o dílo Kniha o rozumné duši.

156 Bemidbar, parašat Pinhas 223b.

157 Kabala a její symbolika, str. 62.

158 Zohar III 202a.

159 Zohar II 87a.

160 Kabala a její symbolika, str. 63.

161 Kabala a její symbolika, str. 66.

Beri'a, tedy stvořená Tóra, má pak být vnějším rouchem Šechiny.¹⁶² Šechina musí toto roucho nést z důvodu pádu člověka. Barva tohoto roucha je *temná*. Spravedlivý, který se zabývá Tórou, však může Tóru, neboli Šechinu, osvětlit *tím, že ji zbaví temných rouch smyslu slov a talmudské kazuistiky a ozdobí ji zářivými rouchy, která jsou mystérii Tóry*.¹⁶³ Šechinu je tedy možné zachránit a vysvobodit intenzivním studiem Tóry, které pronikne přes vnější obal Tóry, jímž jsou příběhy, a zcela se oddá mystickému bádání nad nedozírnou hlubinou významů, které se v Tóře nacházejí.

Zde jsme svědky velmi extrémního odklonu od doslovného chápání Bible, které je zde představeno dokonce jako cosi, co drží Šechinu v zajetí. Gershom Scholem tvrdí, že s tímto konceptem se můžeme setkat až v pozdějších dodatcích knihy Zohar, kterými jsou právě texty Tikunej Zohar a Raja Mehajmana, avšak já se domnívám, že tuto tematiku již obsahuje i Vize rabi Chiji. Vstup do Nebeské akademie je umožněn totiž pouze na základě přeměny temnoty na světlo. Tato přeměna je spojena se sjednocením Šechiny s B-hem. Uvědomíme-li si, že součástí Nebeské akademie mají být jen učenci studující Tóru a vedoucí akademií, tak nám nezbyvá nic jiného, než ztotožnit přeměnu temnoty na světlo se studiem. Je totiž známo, že vedoucí akademií se vlastně zabývali pouze studiem Tóry. Shrnutí a potvrzení: Studium Tóry je možné zachránit Šechinu a navrátit tak svět do jeho původního stavu.

4.5.5. Odměna spravedlivých

Nejzákladnějším tématem vybraného textu je zajisté odměna spravedlivých v Nebeské akademii, což je zároveň odpovědí na otázku, proč se vybraný text nachází v předmluvě ke knize Zohar, když by se chronologicky měl nacházet až na jejím konci. Cílem vybraného textu je udat čtenáři směr, jakým má k Zoharu přistupovat, a to na místě pro tento záměr nejvhodnějším - na jeho začátku.

Nejdříve se setkáme s popisem zoufalé situace žáků rabi Šim'ona bar Jochaje po smrti jejich učitele. Bez svého učitele už žáci nikdy nebudou schopni ponořit se do nejzazších tajů Tóry. Rabi Šim'on je zde vylíčen jako mystagog, který za svého života odhaloval nejhlubší a nejvyšší tajemství Tóry. Po jeho smrti již neexistuje nikdo, kdo by do takovýchto hloubek pronikal. Autor takto čtenáři vysílá jasný signál: Rabi Šim'on bar Jochaj hraje centrální a nezastupitelnou úlohu. Při vidině nezměrného žalu rabi Chiji pak musí čtenář akceptovat, že

¹⁶² Zohar I 23a-b.

¹⁶³ Zohar III 215b.

rabi Šim'on bar Jochaj, jenž zajišťoval existenci světa, podával skutečně nejhlubší možné výklady mystických tajin Písma, neboť jinak by jeho smrti rabi Chija tolik neželal. Spolu s rabi Chijou je čtenář vystaven pocitu sklíčenosti a zmaru z toho, že Rabi Šim'on zetlel v prachu a želí toho, že mu nebylo umožněno žít v jeho době a být součástí kruhu jeho žáků.

Tu však přichází změna a s ní naděje. Rabi Šim'on bar Jochaj nepřestal existovat, neboť není možné, aby pilíř světa zetlel v prachu. S Rabi Šim'onem bar Jochajem je stále možné se setkat, ale vyžaduje to extrémní odhodlání, které je zde představeno osmdesátidenním půstem. Čtenář se společně s rabi Chijou pozvedne do Nebeské akademie a uzří, že rabi Šim'on bar Jochaj přednáší dokonce i zde a naslouchají mu celé tisíce! Přijme-li tedy pozorný čtenář tuto vizi jako pravdivou, tak poté již nikdy nemůže pochybovat o autenticitě a dokonalé vybroušenosti učení, které Rašbi¹⁶⁴ svým žákům předával, vždyť mu dokonce i celá Nebeská akademie naslouchá! Dokonce i kdyby byl čtenář v této chvíli ještě na pochybách, tak se ústy Pána křídel dozvídá (Pán křídel zde skutečně mluví mnohem spíše ke čtenáři), že sám Svatý, budiž požehnán, přichází zpečetit vyučování akademie rabi Šim'ona, což je privilegium, které se dostane jen dalším dvěma akademiím.

Čtenář se setkává s popisem Nebeské akademie a dozvídá se, že Nebeskou akademií navštěvuje dokonce i Mesiáš. Tímto zjišťuje, jak obrovská odměna čeká na ty, kterým sem bude umožněno vstoupit a dozvídá se i kritéria, podle kterých je vstup buď umožněn, či odepřen. Podmínkou vstupu je přeměna temnoty na světlo.

Většina čtenářů v tuto chvíli knihu pravděpodobně zavře a začne přemýšlet nad tímto nejasným výrokem bez toho, aniž by jim na mysli vytanulo konkrétní řešení. Když se však posléze ke knize vrátí, první věc, která jim vytane na mysli, bude její název - Zohar, tedy záře. Student tak dospěje ke zjištění, že klíč k přeměně temnoty na světlo právě drží ve své ruce. Je sice pravdou, že Svatý, budiž požehnán, zpečetil nejen vyučování akademie rabi Šim'ona bar Jochaje, ale i akademie krále Chizkijáše a také proroka Achijáše Šíloského, nicméně jejich učení je čtenáři nedostupné, kdežto učení rabi Šim'ona má položené před sebou, čímž mu vysvitne jediná možná cesta. Čtenář je motivován barvitě vylíčenou odměnou spravedlivých, na které by v budoucnu také rád participoval. Uvědomí si také, že když je rabi Šim'on bar Jochaj již po smrti, tak se někdo jiný musí chopit úkolu podporování existence světa.

Autor textu chtěl vyvolat přesně tuto úvahu - pocit, že záchrana světů leží na bedrech čtenáře a vědomí, že za to čtenář bude mnohonásobně odměněn. Motivuje jej také vědomí toho, že jednou se bude moci díky svému studiu setkat se svým učitelem osobně, stejně tak

164 Rabi Šim'on bar Jochaj.

jako se s ním setkával rabi Chija.

Na konci příběhu se rabi Chija ocitne v ohrožení života, které má být snad jistým varováním, aby student nepřistupoval ke knize Zohar lehkovážně. Mystický prožitek s sebou totiž může nést i smrt. Výhled je přesto pozitivní: Jeho učitel (čtenářův učitel), se za rabi Chiju přimluví. Slovo rabi Šim'ona bar Jochaje přemáhá smrt.

V kontextu tohoto příběhu čtenář následně pochopí i text, kterým Zohar začíná a který hovoří o attributech milosti a soudu, které obklopují Izrael. Atribut soudu bude dotyčný měnit v milosrdenství právě studiem Zoharu. Text, který po Vizi rabi Chiji vzápětí následuje, jej pak spraví o tom, že se tímto studiem může dokonce podílet na procesu dotváření světa. Vytrvá-li čtenář ještě malou chvíli, tak se setká s příběhem o východu rabi Šim'ona bar Jochaje z jeskyně. Rabi Šim'on bar Jochaj z jeskyně vychází z toho důvodu, že jej hledá jeho žák rabi Pinchas. Cílem textu je vyjádřit, že aktivita čtenáře, vyvolává adekvátní odezvu rabi Šim'ona, který kvůli dotyčnému vyjde ze skrytosti své jeskyně a během studia ho bude doprovázet. Nepůjde o studium jednoduché, neboť na příběh o východu z jeskyně navazuje delší pasáž obsahující výklad čtrnácti nejdůležitějších příkazů Tóry. Intence je jednoznačná - čtenář se nemůže spokojit pouze se studiem, ale musí také aktivně plnit micvot. Za tuto snahu ho čeká obrovská odměna. Na základě Př 8,21 naplní B-h jeho pokladnice. Takto může působit zvolený text, pokud budeme knihu Zohar považovat za dílo rabi Šim'ona bar Jochaje.

Cílem celého tohoto sugestivního a místy manipulativního textu, je legitimizace knihy Zohar, její podepření autoritou rabi Šim'ona bar Jochaje a motivace čtenáře k jejímu studiu. Je také evidentní, že autor knihy Zohar byl tak přesvědčen o nezastupitelnosti své role a správnosti svých úvah, že se nebál následovat pravidlo exitus acta probat s výhledem, že pseudoepigrafita, které se dopouští, ponese mnohonásobný užitek. Ostatně, byl-li skutečně neotřesitelně přesvědčen o správnosti svých myšlenek, tak zřejmě nemohl pochybovat o tom, že by s jeho učením rabi Šim'on bar Jochaj - jeden z největších tana'itů, souhlasil.

Při četbě Vize rabi Chiji máme možnost setkat se s jednou z nejdůležitějších pasáží knihy Zohar. Je „*hermeneutickým klíčem*“ k pochopení obsahu všech tří knih, ze kterých se Zohar sestává, neboť ve stručnosti přináší ta nejzásadnější témata a popisuje, kdo má za tímto učením stát a jak máme k dotyčnému přistupovat. Každé studium Zoharu by dle mého názoru mělo začít právě tímto příběhem a samozřejmě rabínskými komentáři, bez nichž není studium Zoharu vůbec představitelné. Rozhodl jsem se uvést v této práci dva komentáře ze 16. století. Prvním je komentář od rabi Moše Cordovera a druhým z nich je komentář od rabi Šim'ona Laviho. Tyto dva učence jsem vybral z toho důvodu, že ve své době nevědomky tvořili velmi

odlišné „*školy*“, s vlastním osobitým přístupem k textu Zoharu. Rabi Moše Cordovero byl důležitou postavou safedského kruhu, kdežto rabi Šim'on Lavi s tímto kruhem nepřišel do styku a není jím ovlivněn.

5. Rabi Moše Cordovero

Rabi Moše Cordovero je jedním z nejvýznamnějších kabalistů světových dějin a jedním z největších komentátorů knihy Zohar. V této kapitole bych se proto chtěl zblízka podívat na to, jak rabi Moše Cordovero studovaný text chápal. Nejdříve uvedu několik základních informací o jeho životě a díle, poté se seznámíme s překladem komentáře studovaného textu z knihy Or Jakar, který se následně pokusím podrobně analyzovat.

5.1. Život a dílo rabi Moše Cordovera

Rabi Moše ben Ja'akov Cordovero¹⁶⁵, známý také pod akrostichem Ramak, se narodil roku 1522 na neznámém místě, avšak jeho příjmení zřejmě odkazuje ke španělským kořenům rodiny, která pravděpodobně pocházela z jihošpanělské Cordoby. Rabi Moše Cordovero byl žákem vynikajícího znalce halachy rabi Josefa Kara a rabi Šlomo Alkabece. Byl učitelem rabi Jicchaka Lurii.

Dalo by se říci, že rabi Moše Cordovero je pro židovskou mystiku tím, kým je pro vědecké studium kabaly Gershom Scholem, neboť rabi Moše Cordovero svůj život zasvětil systematizaci a harmonizaci mystických tradic, které byly do té doby známy jen v podobě systematicky neuspořádaných a často velmi temných výroků literatury hejchalot a tří nejdůležitějších spisů předsafedské kabaly - sefer Jecira, knihy Bahir a knihy Zohar.¹⁶⁶ Rabi Moše Cordovera proto chápu jako největšího systematika kabaly. Dílo tohoto významného učence charakterizuje ve své knize profesor Vladimír Sadek:¹⁶⁷ *Systém, který Cordovero vytvořil, můžeme přirovnat k dokonale vybroušenému a propracovanému démantu, který Nekonečno rozkládá v konečnou, lidskému duchu pochopitelnou škálu odstínů, jejichž prostřednictvím se člověk může na základě mystického (ale také rozumového) poznání přiblížit k Bohu.*

Mezi jeho nejzásadnější spisy patří kniha Pardes Rimonim, která je autorovou stěžejní

¹⁶⁵ Při zpracovávání tohoto oddílu jsem vycházel zejména z Encyclopedia Judaica, viz heslo CORDOVERO, MOSES BEN JACOB v pátém svazku.

¹⁶⁶ Jistým pokusem o systematizaci byla již kniha Ma'arechet ha-Elohut, která vznikla krátce po knize Zohar. Viz Major Trends str. 158.

¹⁶⁷ Židovská mystika, str 62.

systematickou prací, již dokončil ve věku dvaceti sedmi let. Jde o sumář a rozvinutí kabalistických proudů, které existovaly do jeho doby. Snažil se o syntetizaci těchto tradic, což se týká zejména základního textu knihy Zohar a pozdějších dodatků Raja Mehejmana a Tikunej Zohar, jejichž odlišná stanoviska harmonizuje. Oceňoval náboženskou filosofii, která očistila pojetí B-ha od jeho antropomorfických nánosů. Stěžejním momentem jeho díla je rozpracování a harmonizace konceptu B-ha jako transcendentní bytosti s pojetím B-ha personálního. Základním kamenem jeho teologie je tedy popsání vztahu mezi transcendentním B-hem, kterého kabala označuje jako Ejn Sofa, a mezi sefirot. Na otázku, zdali jsou sefirot božské podstaty odpovídá kompromisně, že jsou jak nádobami - kelim, tak mají i božskou podstavu. Popisuje je jako nástroje, se kterými koná řemeslník své dílo a podotýká, že tak, jak hovoříme o Stvořiteli, nemůžeme hovořit o sefirot.¹⁶⁸ Jsou ale Jeho nástroji, což znamená, že s Ním mají něco společného. Sefirot tedy zároveň boží přirozenost mají, i nemají. Tato otázka je jedním z nejfrekventovanějších témat kabaly 16. století a rabi Moše Cordovero na ně odpovídá podobně jako druhý učenec, rabi Šim'on Lavi, jehož komentář k Zoharu jsem se v této práci rozhodl použít.

Proces emanace skrze sefirot chápe rabi Moše Cordovero jako dialektický. Počátkem je B-ží přání zjevit se. Kvůli tomuto zjevení se B-h skryl do sefirot a jedině skrze ně je nyní poznatelný. Působení B-žího světla směrem dolů popisuje Ramak jako Or Jašar- „*přímé světlo*“ a reflexí těchto procesů nahoře je Or ha-Chozer- „*odražené světlo*“, či „*světlo které se vrací*“, neboť bylo cestou dolů odraženo nebeskými klenbami.

Jeho druhou systematickou prací je kniha Elima Rabati a jeho magnum opus je velmi obsáhlý komentář ke knize Zohar, jenž se jmenuje Or Jakar a čítá neuvěřitelných šestnáct svazků. Překlad drobné části tohoto komentáře bude následovat v další podkapitole. Mezi Ramakovy další spisy patří kniha Or Ne'erav, Sefer Gerušin, Zivchej Šelamim a Pejruš Seder Avodat Jom ha-Kipurim. Rabi Moše ben Ja'akov Cordovero zemřel roku 1570 ve městě Safed, kde celý život působil.

168 Pardes Rimonim, ša'ar 4, perek 1.

5.2. Komentář z pera rabi Moše Cordovera

Následující text se nachází v knize Or Jakar, ša'ar 1, siman 15.

„*Která ozařovala svět...*“ svým učením Tóry. Podporoval svět, neboť během jeho dnů se neukázala duha.

„*Čtyřicet dní*“ se učil jako Mojžíš náš učitel, což je v souladu s veršem Dt 9,18 „*I padl jsem před Hospodinem jako poprvé. Čtyřicet dní a čtyřicet nocí jsem nejedl chléb a nepil jsem vodu atd...*“ Důvodem tohoto čísla je to, že pokání pochází ze sefíry Bina, která se skládá ze čtyř písmen a je jako matka nad dětmi¹⁶⁹, která má čtyři části, což odpovídá písmenu mem- čtyřicet.

„*Ukázali mu jej atd...*“ (Toto vidění) bylo umožněno tajemným způsobem, který je spojen s dušemi, které se v tomto světě nacházejí nad hrobem a toto vidění se nazývá odkrytí očí¹⁷⁰, protože oku nebylo dáno právo vidět, což je v souladu s veršem 2 Kr 6,17: „*Tu Hospodin otevřel mládenci oči...*“^{171 172}

„*Křídla atd...*“ To jsou andělé, páni křídel, a je možné, že z nich neviděl nic jiného, než křídla, což je místo, kde seděli rabi Šim'on a rabi El'azar. Je dokonce možné, že celí byli pouze křídly, která slouží k tomu, aby byla připravena, aby na ně mohli nasednout spravedliví, jak je to psáno v Ex 19,4: „*Vyzvedl jsem vás na křídla orlů.*“¹⁷³

„*Nebeská akademie...*“ Hle, nefeš sídlí v tomto světě, jak je to vyloženo v Zoharu, a ruach sídlí v Zahradě Eden. A je známo, že nefeš je osvětlována prostřednictvím ruach, a naopak (nefeš) vystupuje z místa, kde sídlí všechny nefašot do Nebeské akademie, což je místo, kde sídlí ruchot. Jedině tak je možné, aby nefeš byla osvětlována prostřednictvím ruach.

„*Jak mnoho jest toho, co připravil atd...*“ (Toto se týká času) po jejich smrti. A připravil toho tolik, podle toho jakou měli hodnotu v tomto světě, a je možné, že se to vztahuje k tělu, a sice po zmrtvýchvstání, neboť tehdy budou spravedliví zářit v těle i v duši, tak jako skutečně září v Zahradě Eden.

„*Kdo sem vstoupil bez hanby...*“ To znamená, že nepostrádá Tóru, ani skutky, které ho zaštiťují. Ale občas je tomu skutečně tak, že ti, kdo vstupují se stydí a jsou ožehnuti

169 Em al ha-banim.

170 Giluj ejnajim.

171 Jde o volnou citaci verše. Správně by měl znít: „*I Hospodin otevřel oči mladíka.*“

172 B.

173 Sanhedrin 92a-b.

baldachýnem svých kolegů¹⁷⁴, kteří jsou lepší než oni, a k tomu se vztahuje to, co řekl: „Šťastný je ten, kdo sem vstoupil bez hanby“, neboť on je šťastnější než ten, kdo vstoupil se studem a ještě šťastnější je ten, kdo „stojí v tomto světě atd...“, to znamená, že chrání celé pokolení.

„I viděl, že vstoupil...“ Rabi Chija viděl sám sebe, že vstoupil. „I vstal rabi El'azar, jeho syn.“ Vstal, aby poctil rabi Chiju. Možná se to mohlo odehrát i tak, že rabi Šim'on ještě zcela nesesedl dolů a rabi El'azar vstal, aby poctil svého otce, který mu dal přednost, aby sesedl před ním a nyní (rabi Šim'on bar Jochaj) vstoupil mezi ně.

„Horní skrytí atd...“ To znamená síly, které dohlíží na dolní světy, což jest sedm Hospodinových očí, což je sedm andělů, kteří jsou známi jmény: 1. Orpani'el 2. Tigra'el 3. Dinda'el 4. Pelimi'el 5. Asimon 6. Paski'el 7. Bo'el. A není žádných pochyb, že je v nich síla sedmi sefirot a tři prvních, které jsou v nich skryté, neboť dolní vláda se realizuje pouze sedmi sefirot. A B-h také takto naznačil (tři) skryté (sefirot) výrokem „Horní, skrytí (a) tajní.“

„Ti, kdo máte otevřené oči“ To znamená síly, které dohlíží dole, jak je to psáno: Za 4,10 „Těchto sedm jsou Hospodinovy oči.“ To jsou ti, kteří cestují po celé zemi, a to je významem následujícího výroku: „Ti, kdož se potulujete po celém světě.“ A jestliže řekneš: „Proč by jich mělo být sedm a tři skrytí? Nestačil by jeden?“ Hle, není možné říci, (že je tomu tak), aby jeden šel na jednu stranu a druhý šel na jinou stranu, ale jde o celou sílu, která dohlíží na celý svět. Stejně tak není možné říci, že snad je tomu z toho důvodu, že když si nevzpomene jeden, tak si vzpomene druhý, neboť také toto je marnost.

Je možno říci, že nejvyšší oko, tedy síla dohlížejících sefirot, se skládá ze sedmi, což je sedm víček oka a tři skryté jsou čočka a světlo, které svítí atd..., jak je to uvedeno ve výkladu k Tikunim.

A nyní se vrátíme k otázce, která vyvstala výše. K tomu můžeme říci, že (jeden nestačí z toho důvodu), že v čase prozřetelnosti, bude síla soudu spojena také s milosrdenstvím, aby byli (lidé) vlídní a aby se nedívali na zlo s nezúčastněným srdcem, ale aby se učili a hleděli na povinnost a čistotu. Všechny typy skutků, které jsou dobrými skutky, jsou také promíšeny s trochou zla a i ve zle je přimíchána trocha dobra a na toto všechno bude brát B-h při soudu ohled. A ještě je třeba říci, (že tomu tak je z toho důvodu), aby (lidé) vnímali nedostatek v nějaké (samotné) vlastnosti, která patří mezi (ostatní) vlastnosti, či v nějakém (samotném) příkazu, který patří mezi (613) příkazů, neboť každá věc je pevně spojena se svým zdrojem.

174 Baba Batra 75a.

Proto musí být sedm ve vztahu k sedmi, aby každý vnímal právě tento nedostatek, či zisk, který se pojí ke svému kořenu, což je nejvyšší sefira.

„*Dolní pohroužení...*“ (To jsou) lidé, kteří (spí) spánkem rozkoše a hrubé materie. „*Přeměnil temnotu na světlo...*“ A sice tím, že jsou po nocích vzhůru. „*Hořké chutě na sladkost...*“ (To jsou ti), kdo jsou šťastní v utrpeních a v hloubání (nad) Tórou. Pro obě tyto (skupiny) je možné, aby byly nahoře, a sice prostřednictvím toho, že díky skutku ponocování přeměňují království temnoty na světlo, a sice prostřednictvím studia Tóry a co se týče hořkosti soudu, tu oslazují prostřednictvím toho, že snesou utrpení, které jim dole přináší. (Takto) přeměňují každý den tím, že nespí od půlnoci až po ranní modlitbu, neboť tehdy se odehrává mystické Sjedení, jak jsem to vyložil v oddíle Truma.

„*Navštěvuje Laň...*“ (Jde o) mystické vyjádření tajemství Sjedení a Malchut se nazývá „*Laň za úsvitu.*“¹⁷⁵

„*A Král je korunován atd...*“ Jak se to píše ve verši Iz 42,8: „*Já jsem Hospodin, to je mé jméno a má sláva atd...*“ A v souladu s tímto je další verš, a sice Lv 10,3: „*A před tváří všeho lidu budu oslavován.*“ To znamená, že bude sjednocen se Slávou, tak jak je to vyloženo v Zoharu v oddíle Acharej mot.

„*Nemá zde podíl atd...*“ Neboť odměna za toto světlo jim byla dražší, než tato chuť. A (hlas) řekl „*zde*“. To znamená: Na odděleném místě rabi Šim'ona, které mu vskutku připadlo na základě jeho skutků a to je záměrem hlasu: Přesně ukázat stupeň tohoto baldachýnu a (dále také to), že toto osvětlení si zasloužili z toho důvodu, že tajemným způsobem sjednocovali Malchut a zasloužili si možnost vystoupit a sesednout. Nejdříve rabi Šim'on a rabi El'azar. Vystoupili a sesedli, aby byli vedoucími tohoto baldachýnu a poté (vystoupili i) ostatní kolegové, kteří byli k jejich baldachýnu připojeni, kvůli tomu, že konali Sjedení ve dne i v noci a měli tolik zásluh, aby jejich silou sjednotili své duše a aby vystoupili a sesedli.

Co se týče výroku: „*Každý den s nadějí očekával...*“ Hle, výklad tohoto se nachází výše. To, že čekali každý den, znamená, že ráno obvykle nespali, jak jsou lidé zvyklí činit, ale vstávali o půlnoci a následně čekali, z toho důvodu, aby sjednocovali den s nocí a (svůj) spánek přerušovali.

„*Tito vystupovali a tito sestupovali...*“ Každý, kdo vystupoval dříve, než jeho přítel, byl skvělejší než jeho přítel. A takto vystupovali stupeň po stupni.

„*Pán křídel*“ Toto je anděl Metatron, který se nazývá Pán křídel, jak je to uvedeno ve výkladu k Tikunim.

175 Ž 22,1.

„*Zpoza Nebeské Opony*“ Tam je jeho místo (a to je) v Nejsvětější svatyni Chrámu před parochetem.

„*Že Král navštěvuje...*“ To znamená: Nebojte se vy, kdož bdíte o půlnoci. Nejde však o to, že by vyvstávala otázka, jaký by měli prospěch, kdyby ke Sjednocení nedocházelo. Takto se záležitost nemá. Spíš si musíme uvědomit, že Král pomáhá Šechině a podporuje ji každý den, jak už jsem to částečně vyložil.

„*Která leží v prachu*“ Jde o mystický náznak vyhnanství Šechiny. A „*tvrdě tluče*“, to je tajemství emanace, odplaty soudu a Jeho působení vlastnostmi,¹⁷⁶ což jsou tři stovky odpovídající prvním třem a sedmdesát odpovídá sedmi a kvůli tomu, že první tři září více, (jsou vyjádřeny) počtem stovek. I sedm vlastností září, ale ne tolik, a proto jsou vyjádřeny desítkami, (tedy) tímto obecným mystickým výrazem. Nachází se v kategorii Tiferet, což je nebeská klenba, jak je to známo.

„*Třesou se a klepou strachem*“ Jde o mystické vyjádření tvrdého soudu, který na ně byl vyliť. A nebesa jsou v (úrovni) Trůnu slávy, výše, než je Chrám Nejsvětější svatyně. Co se týče záležitosti Trůnu, (tam jest) mnoho světů, více, než světů andělů.

„*A roní slzy atd...*“ Jde o záležitost, která je v Zoharu vysvětlena na mnoha místech. Jsou dvě slzy soudu, což jsou dvě vlastnosti soudu, Gevura a Hod, či Gevura a Malchut. V mystickém názvosloví nesou označení slzy a je to kategorie tvrdého soudu, neboť pláč je přezdívkou soudu. A to je významem toho, co je řečeno: „*vařící jako oheň*“. Jde o mystický náznak tvrdého soudu, (který pochází ze sefíry) Gevura a který je rozněcován v (sefíře) Bina. A „*Velké moře*“, to je moře (sefíry) Chochma. Velkým mořem se nazývá z toho důvodu, že každé mystické tajemství (sefíry) Chochma je veliké a obrovské. Tak lze snad obměkčit soud. Ale hle, není možné vyložit to, co jest skryté. Avšak má-li se tato záležitost takto, tedy že toto i toto jest pravda, pak jsou tyto dvě slzy přívalem soudu, který Svatý, budiž požehnán, posílá dolů z toho důvodu, že nemůže dojít ke Sjednocení kvůli vyhnanství. Co se týká vládce Velikého moře, skutečně je to anděl a vládce a mystickým způsobem se realizuje v soudu, aby soud vykonal a posvětil Jeho jméno, což je mystický výklad svatosti a aby přijal přívál, jak je to řečeno v Iz 6,3: „*A jeden volá k druhému*“, což vykládáme: Přijímají soud ze (sefíry) Din.

„*Ve chvíli, kdy se shromáždí...*“ (Vládce moře shromáždí vody do svých útrob právě nyní), protože se shromáždí všichni, dokonce i ti, kteří jsou zpoza moře, aby jako jeden oblehli Jeruzalém. Snad jde o záležitost války Goga a Magoga. Stranou útočníka řekneme, že Vládce moře je Keter a záležitost posvěcování Jeho jména znamená, že na sebe přitahuje

176 Midot.

milosrdenství a svatost. Co se týče „*vod, které byly na počátku*“, to znamená shromáždění milosrdenství Moudrosti ze sefirot, aby byl nad národy soud. A významem výroku „*A projdou po souši*“ je, že Král Mesiáš je duší ostatních duší spravedlivých, které zůstaly v tomto světě a výklad této záležitosti se již nachází v jeruzalémském Talmudu a já jsem jej ve svém výkladu rozšířil.

„*Neboť všichni spravedliví atd...*“ Jde o uvedení důvodu pro příchod Mesiáše a tím jsou slova rabi Chiji. „*Jsou zaznamenáni jménem*“. Například: Akademie Mojžíše, našeho učitele, budiž mu mír, Akademie ohně, Akademie Árona, Akademie milosrdenství, podle výkladu Zoharu na jiném místě a tak podobně, co se týče ostatních akademií.

„*A všichni ti kolegové atd...*“ (Tito kolegové) nevystupují, leč jediné do akademie, která je pro ně vhodná, kde se učí záležitosti zkráceně, ale zde (v Nebeské akademii) jim vykládá vedoucí ješivy to, co tam slyšeli ve zkratce a tak je to vyloženo v Zoharu na jiném místě. A „*stvrzuje Tóru z úst*“ znamená, že mezi nimi rozhoduje, aby viděl, kdo lépe přesně vykládal a vysvětloval to, co slyšel nahoře.

„*V té chvíli atd...*“ S tímto se pojí jistá problematická otázka. Pokud řekneš, že přišel pouze rozhodovat halachu, jestliže je tomu tak, proč přišel do akademie rabi Šim'ona? Protože nerozhodoval halachu stejně jako on? Spíše je tomu tak, že přišel, aby pouze přijal korunu, aby byl „*obklopený vedoucími talmudických akademií s nadpozemskými korunami*“. A tyto koruny jsou mystickým náznakem světla, které ozařuje vedoucí spravedlivých, neboť v době, kdy Mesiáš pobýval v jejich akademiích, přijímal jejich světlo a zářil. A „*tři sta*“ to jsou tři první a „*sedmdesát*“, to je sedm vlastností, jak jsem to vyložil výše.

V každé vlastnosti a vlastnosti se též nacházejí další části, a proto se dělí na šest set třináct, což se vztahuje k třinácti mírám milosrdenství. Či je možné, že jde o (číslovku) šest set třináct z toho důvodu, že jde o šest set třináct světel, která jsou v šesti stech třinácti micvot. A jeden každý díl z mystických tajemství Tóry, se skládá z desítky a svítí těmito šesti sty třinácti světly. A aby jich bylo šest set třináct, tak je dvě stě čtyřicet osm z pravé strany - Chesed a tři sta šedesát pět je z levé strany - Gevura a je v nich milost i soud, a proto nabírají sílu ve světle Keter, které se zjevuje v (sefiře) Bina, neboť tam je tajemná opona, jak jsem to vyložil v Zoharu v oddíle Truma.

Chizkijáš, Achijáš a rabi Šim'on (jsou zde uvedeni) kvůli mystickému vztahu jejich duší a důkaz pro to je uveden na jiném místě. (Rabi Šim'on totiž řekl) v čase své smrti: „*Vybral jsem si své místo vedle Achijáše Šilského*“.

„*Ale Pán křídel přichází...*“ To znamená anděl Metatron. Ale nepřišel, aby stvrzoval, neboť

hle výše je řečeno: „*A Svatý, budiž požehnán, On stvrzuje atd...*“ Spíše je to tak, (že anděl Metatron přišel z toho důvodu), aby přinesl tuto věc předtím, (než přijde) Svatý, budiž požehnán, a On stvrzuje, jak je to řečeno Kaz 10,20: „*Pán křídel přinese tuto záležitost.*“¹⁷⁷

„*Roztřáslo se Velké moře a třásl se Livjatan...*“ (Třásl se), neboť se domnívali, že přišel čas, jak slíbil vládce moře. Podle skrytého poznání totiž během Východu z Egypta nahoře probouzeli aktivitu, jak je to pamatováno. Livjatan je zde uveden jako mystická alegorie. Jeho hlava je Ti'feret, jeho ocas je Jesod, dvě ploutve a dvě jeho šupiny jsou Gedula, Gevura, Necach a Hod. Přirozeností tohoto světa je hrubá materie, z čehož nutně plyne, (že celá tato vize se neodehrála ve snu), ale při vědomí, při zjevení, (které se nazývá) odkrytí očí, jak jsem to vyložil.

„*To je rabi Chija...*“ Mesiáš jej nepoznal od pohledu, ale podle jména, protože spravedlivé nazýváme jménem a znalosti o jejich činech (také spojujeme se jménem).

„*At' se připojí atd...*“ (Mesiáš) věděl, že jeho dnů a dnů jeho synů již nebude mnoho, ale nevěděl, kolik jim ještě zbývá. Ale rabi Šim'on míru jeho dnů znal a proto odpověděl: „*At' je mu dán čas atd...*“

„*Dali mu čas.*“ (To znamená), že mu zjevili míru dní, kterých bylo pomálu. Ale je možné, že kvůli (vynesení) soudu řekl, aby se shromáždili spravedliví v Zahradě Eden a soudili spravedlivé, kteří jsou v tomto světě, jak je to vyloženo v Zoharu, a sice (na místě, kde se píše) „*podle skutků toho, který zesnul...*“, jak to řekli vypravěči rabi Šim'onovi a on prostřednictvím modlitby odpověděl: „*At' je mu dán čas atd...*“ A v odpovědi na modlitbu „*mu dali čas*“.

Ale nejdůležitější záležitostí je toto (prohlášení) „*Šťastný je osud spravedlivých...*“ (To se vztahuje) k neurčitelně (vysokému) stupni spravedlivých.

„*A šťastný je osud...*“ (To znamená), že má vyšší stupeň než oni, který je možno přirovnat k Chizkijášovi a k Achijášovi, kteří jsou na onom stupni.

„*Bar Jochaj.*“ Toto je základ jména spravedlivých na onom světě. (Smyslem je), aby vždy znovu popisovalo úroveň jejich otce a jejich baldachýn. Toto je možno klást do souvislosti se záležitostí „*Vykliďte místo pro Bar Leviho*“.¹⁷⁸

„*Abych dal svým milovaným do dědictví existenci...*“ A to jsou komnaty moudrosti, která je nazvána existencí, a proto, že jsou pro něj tyto komnaty otevřené, je jeho moudrost velmi velká a v jeho akademii halachu rozhoduje pouze On sám, tedy Svatý, budiž požehnán. Tímto byl tento příběh s pomocí nebes vysvětlen.

¹⁷⁷ Jde o volnou citaci. Doslova zde stojí: „*A pán křídel oznámí tuto záležitost.*“

¹⁷⁸ Ketubot 77b.

5.3. Rozbor komentáře rabi Moše Cordovera

V tomto rozboru se pokusím mimo jiné poukázat na rozličné zoharické reference Ramakova komentáře, neboť při jeho sepisování zjevně vycházel především ze samotného Zoharu a svého systematického díla, jehož citace budu uvádět také. Samozřejmě budu uvádět i talmudické texty, ze kterých čerpal. Místy velmi stručné poznámky tohoto komentáře se budu snažit rozvinout a poukázat na konsekvence, které z nich vyplývají.

Začátek příběhu se v komentáři nenachází a autor se příběhu věnuje až od věty „*kteřá ozařovala svět*“, čímž mimoděk naznačuje i záměr, jaký chce čtenáři svého díla předestřít. Centrální je rabi Šim'on bar Jochaj. Rabi Moše Cordovero vysvětluje důležitost podporování světa, kterého se světu dostalo díky rabi Šim'onu bar Jochajovi. Tuto podporu dává do kontextu s možnou záhubou světa, která by mohla nastat, pokud by se přestala ukazovat duha. Duha je dle Tanaku symbolem smlouvy mezi B-hem a světem a jejím prostředníkem je Noe. Obsahem smlouvy je slib, že Hospodin již nikdy nezničí svět potopou a na tento slib si vzpomene vždy, když duhu spatří.¹⁷⁹ Ramak navazuje na tradici z jeruzalémského Talmudu Berachot 9,13, kde rabi Chizkia traduje jménem rabi Jeremii výrok, podle kterého se během dnů rabi Šim'ona bar Jochaje duha vůbec neukazovala. Rabi Šim'on bar Jochaj byl tak dobrým člověkem, že Hospodin ani nemusel duhu tvořit. Bylo zjevné, že Hospodin svět nezničí, díky zásluhám rabi Šim'ona bar Jochaje, a to nehledě na skutky ostatních lidí. Tuto variantu naznačuje i text z Ketubot 77b, který autor zmiňuje na konci komentáře. V tomto textu vystupuje bar Levi, jehož smrt se blíží, a anděl smrti mu přijde splnit jakékoli přání. Nejdříve si přeje dalších třicet dní studia a po uplynutí těchto dní si přeje, aby mu anděl smrti ukázal jeho místo v ráji. Sem jej uvede Eliáš a bar Levi spatří Šim'ona bar Jochaje, jak sedí na třiceti zlatých stoličkách. Rabi Šim'on se jej otáže, zda se během jeho dnů ukázala duha, což bar Levi kvůli své skromnosti potvrdí. Rašbi mu odvěti, že tudíž bar Levi není. Raši tento text komentuje tak, že duha je znamením smlouvy a je-li na světě dokonalý spravedlivý, pak jí není třeba.¹⁸⁰ Během života Rašbiho se dle tradice duha neukázala, z čehož jasně vyplývá, že rabi Šim'on bar Jochaj dokonalým cadikem byl a svět byl podporován jeho skutky, což je dle komentáře významem výroku: *Svatá lampa, která ozařovala svět, veliký vládce (a) správce, jehož zásluhy zajišťovaly existenci světa.*

¹⁷⁹ Gn 9,13-16.

¹⁸⁰ Viz Rašiho komentář k Ketubot 77b.

Čtyřicet dní, během kterých se rabi Chija postil, dává autor logicky do souvislosti s Mojžíšem, který pobýval na hoře Sinaj čtyřicet dní a dle Dt 9,18 se také postil. Čtyřicet dní půstu je zde mírou, jejíž překonání člověku umožňuje prožít zjevení, které se dostalo jak Mojžíšovi, tak rabi Chijovi. Číslovku čtyřicet klade rabi Moše Cordovero do souvislosti se sefírou Bina, z níž pochází tešuva, tedy pokání. Tuto problematiku rozvíjí Ramak v knize Pardes Rimonim: *Bina se nazývá tešuva,¹⁸¹ neboť tam dochází k návratu všech věcí a existencí, což je mystickým významem jubilea¹⁸² a odtamtud se vrací všechny existence, rozšiřují se a reinkarnují se v rámci sedmiletých cyklů a dokončují svůj koloběh a jsou pohlceny na svém místě, což je mystickým významem jubilea.¹⁸³* Půst zde tedy souvisí s pokáním, které je zároveň návratem tam, odkud duše vzešla. Zajímavým textem, který také klade sefíru Bina do souvislosti s tešuvou, je kniha Ša'arej Ora od rabi Josefa Gikatili. Binu zde Josef Gikatila nazývá na základě Gn 36,37 „*šířiny řeky*“, neboť tam není žádná tíseň ani překážka. Odtud mají emanovat nešamot, zde se nachází jejich kořen a sem se vrací ke svému odpočinku, což je mystickým významem tešuva.¹⁸⁴ Jde o knihu, která byla napsána jen pár let poté, co kniha Zohar spatřila světlo světa, ze Zoharu vychází a podle Gershoma Scholema jde o skvělý výklad kabalistické symboliky.¹⁸⁵ Koncept tešuva v rámci zvoleného komentáře tedy musíme chápat, jako návrat duše skrze pokání na místo, ze kterého pochází. Koncept tešuva, která se v našem případě projevuje půstem, klade autor do sefíry Bina také z toho důvodu, že slovo Bina je slovem čtyřkonsonantním- skládá ze čtyř souhlásek, což naznačuje čtyři desítky, v tomto kontextu čtyřicet dní půstu rabi Chiji. Dále autor konstatuje, že sefíra Bina je jako „*matka nad dětmi*“. Tuto látku Ramak probírá nejen ve svém komentáři, ale i na mnoha místech knihy Pardes Rimonim. Ve knize Or Jakar se jí věnuje v explikaci pasáže „*V onom paláci jsou brány atd...*“¹⁸⁶ Zde se píše: *Existuje jedna brána, která nemá žádný směr, a není známo, zda směřuje nahoru, či dolů, a proto jde o bránu zavřenou.* Ramak sentenci vysvětluje následujícím způsobem: *Tato záležitost se má tak, že Bina má spojení s předchozími (sefírot), což jsou tři první, které jsou velmi důležité, každá sama o sobě, a má také spojení s dolními (sefírot), neboť je Matkou nad dětmi, a z tohoto důvodu se nazývá Šechina¹⁸⁷, neboť si půjčuje*

181 Tešuva. Autor zde operuje s dvojitým významem slova tešuva, které je odvozeno od kořene šin, waw, bejt, jehož základním významem knene kal je vrátit se. Slovo tešuva je tedy možné překládat jako pokání, ale i jako návrat, což je integrální součást pokání. Návrat k B-hu a k plnění Jeho vůle.

182 Hebr. Jovel. Jde o padesátý rok, který následuje po uplynutí cyklu sedmi šmitot. Na základě Lev 25,10 během něj dochází k navrácení majetku a propouštění otroků. Dále je také zakázáno zemi osévat a sklízet.

183 Pardes Rimonim, ša'ar 23, perek 22.

184 Ša'arej Ora, 85b-86a

185 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 212.

186 Or Jakar, siman 13, str. 37. Jde o komentář k Zohar I 3b.

187 Jedná se tzv o Horní Matku, dolní Matkou je pak sefíra Malchut.

od¹⁸⁸ Chochma. Bina se nachází nad sedmi dolními vlastnostmi. Sefira Bina je zde představena jako prostředník mezi horní a dolní částí sefirotického stromu. Je jako matka, která přijímá život z nejvyšších sefirot a předává ho svým dětem, které se nacházejí pod ní. Dále se tímto problémem zabývá Ramak v knize Pardes Rimonim¹⁸⁹, kde komentuje výrok rabiho Jose, jenž zní:¹⁹⁰ „*nahoře je sedm nebeských kleneb*“. Sedm nebeských kleneb je zde chápáno jako sedm sefirot a nad nimi je Bina, která si na nich hová jako matka nad dětmi. Tímto problémem se zabývá i na dalších místech knihy.¹⁹¹ Jde o látku, kterou můžeme dohledat i v učení rabi Jicchaka Lurii, které se nachází v Ec chajim.¹⁹² Sefira Bina je zde parcuť Ama, tedy Matka, která je nad svými čtyřmi dětmi, což jsou sefiry Chesed, Din, Tiferet a Necach. Víme tedy, proč Ramak nazval sefiru Bina „*matkou nad dětmi*“, a můžeme se věnovat dalším bodům komentáře.

Dále autor vykládá, že zjevení bylo rabi Chijovi „*umožněno tajemným způsobem, který je spojen s dušemi a s hrobem*“. Rabi Moše Cordovero se evidentně domníval, že k tomuto zjevení došlo na místě, kde byl pohřben rabi Šim'on bar Jochaj, tedy na hřbitově. Konstatuje, že „*oku nebylo dáno právo vidět*“. Toto zjevení tedy nemohlo proběhnout přirozenou smyslovou cestou, dle Ramaka šlo o mimosmyslový prožitek, který je spojen s duší člověka. Tento proces nazývá autor „*odkrytí očí*“¹⁹³. Jde o termín, se kterým se můžeme setkat již v Tanaku, konkrétně Nu 24,4 kde je psáno: *Výrok toho, jenž slyší řeč Boží, jenž mívá vidění od Všemocného; když upadá do vytržení, má odkryté oči.*¹⁹⁴ Jde o výrok Bileáma, jímž začíná požehnání Izraeli. Tento pojem užívá i rabi Avrahám Abulafia.¹⁹⁵ Zmíněné problematice se Ramak věnuje na dalším místě svého díla.¹⁹⁶ Komentátor zde nejdříve uvádí základní charakteristiku lidí, kterým se může dostat prorockého vidění. Jde o mudrce, bohatýra a boháče, čímž navazuje na traktát Šabat 92a. Dále popisuje různé úrovně prorockví, které se odehrávají ve snech. Po snech pojednává právě o kýžené kategorii „*odkrytí očí*“ a říká: *A je ještě další stupeň, který se nazývá zjevení odkrytím očí. Tento druh zjevení je možno rozdělit na mnoho a mnoho stupňů. To znamená, že anděl sestoupí dolů a zformuje se v atmosféře a obleče se do prostorových rozměrů tohoto světa, jak je to uvedeno ve výkladu k oddílu Va-*

188 Autor využívá fonetické podobnosti slov Šechina a miškenet.

189 Pardes Rimonim, ša'ar 6, perek 5.

190 Zohar 1 32b.

191 Pardes Rimonim ša'ar 13, perek 3, ša'ar 18, perek 6, ša'ar 23, perek 20 a další místa.

192 Ša'ar ha-klalim 11.

193 Giluj ejnajim.

194 B.

195 Sefer Or ha-Sechel str. 26.

196 Pejruš Or Jakar al Injan ha-Nevua.

Jera. Così jako toto zjevení bylo vidění Abraháma¹⁹⁷, když nad ním stáli tři muži. Toto se odehrává na základě podmínky, že bude B-ží vůlí, že se (sám B-h) zjeví spravedlivému a otevře jeho oči, či zbožnému a on Jej uvidí. Così takového se odehrálo i v záležitosti Hagar, kde se píše: „I našel ji Hospodinův posel u pramene vody.^{198 199} Stejně tak je tomu i u Bileáma, kde se píše²⁰⁰: „I otevřel Hospodin Bileámovy oči, i uviděl B-žího posla, který stál na cestě.“ A stejně tak tomu bylo v případě Manóacha a jeho ženy²⁰¹ a tak podobně, a sice že se zformuje posel a ukáže se v očích stvoření, aby si zasloužilo vidění na základě toho, jak si daný člověk stojí a to je významem tohoto verše.²⁰² „Otevři prosím oči tohoto jinocha a ať vidí. I otevřel Hospodin oči toho jinocha, i viděl a hle...“ Je tedy zřejmé, že zjevení kategorie „odkrytí očí“ přichází k lidem přímo od Hospodina ve chvíli nějaké nouze, kterou jim toto zjevení umožní překonat. Stejně tak je tomu i ve zvoleném příběhu. Rabi Chija potřebuje hovořit s rabi Šim'onem bar Jochajem a velmi se trápí, že je již po smrti, avšak dostane se mu zjevení, díky kterému se s ním může setkat a nesáz překonat. Autor komentáře vysvětluje pojem „odkrytí očí“ v souvislosti s příběhem o Elišovi²⁰³. Jde o příběh, který popisuje jeden z Elišových zázraků. Izraelci bojují s Aramejci, ale muž B-ží, tedy Eliša, vždy oznámí izraelskému králi, kde se nachází tábor Aramejců, a varuje ho, aby tudy netáhl. Toto se dozví aramejský král a vytáhne na Elišu, který se nachází v Dotan. Jeho služebník, zřejmě prorocký žák, mu oznámí, že jsou obklíčeni ve městě, a táže se, co budou dělat. Eliša jej upokojí slovy, že s nimi jich je mnohem více, než s Aramejci, načež následuje konstatování: „Potom se Eliša modlil: „Hospodine, otevři mu prosím oči, aby viděl!“ Tu Hospodin otevřel mládenci oči a on uviděl horu plnou koní a ohnivých vozů okolo Eliši.“²⁰⁴ Kategorie odkrytí očí tedy vlastně není nic jiného, než to, že Hospodin umožní člověku spatřit něco, co se nachází kolem nás, ale za normálního stavu to nejsme schopni spatřit. Děje se tak ve stavu nouze. Výše zmíněné indicie mě ovšem nutně přivádějí k další úvaze, a sice pokud mluvíme o kategorii „odkrytí očí“, ke kterému dochází jen někdy a pouze u určitých osob, tak musíme nutně předpokládat, že výchozím stavem jsou „zakryté oči“. Na základě této úvahy bychom poté mohli prorockví interpretovat jako stav hlubšího vnímání komplexnosti světa.

Rabi Moše Cordovero konstatuje, že „toto vidění bylo umožněno tajemným způsobem, který

197 Gn 18,1nn.

198 Gn 16,7.

199 V Gn 21,19 se dokonce píše: „I otevřel B-h její oči i uviděla studnu s vodou.“

200 Nu 22,31.

201 Sd 13,3 „I zjevil se posel B-ží ženě a řekl jí...“

202 2Kr 6,17.

203 2Kr 6,8-18.

204 2Kr 6,17.

je spojen s dušemi a hrobem“. Evidentně se tedy domníval, že jde o mystickou techniku výstupu duše, kterému předchází návštěva hrobu učence, jehož chce dotyčný mystik spatřit. Součástí této techniky je také pláč a půst. Domnívám se, že v tomto případě Ramak velmi dobře vystihl záměr autora.

Dále se autor zabývá výkladem spojení „*mnoho velkých nadpozemských křídel*“. Ramak si zřetelně klade otázku, proč se zde mluví pouze o křídlech a ne o bytostech, které tato křídla mají, přičemž konstatuje, že jde o anděly. Přináší dvě vysvětlení. Buď šlo o anděly, které nazývá „*páni křídel*“, ze kterých rabi Chija spatřil pouze křídla, a to jednoduše proto, že dále nedohlédl, či šlo pouze o samotná křídla, která neslouží k ničemu jinému, než k tomu, aby přenášela spravedlivé. Autor cituje Ž 46,3, který mluví o orlech, kteří ponesou spravedlivé a zřejmě také navazuje na Sanhedrin 92a-b, kde se nacházejí dvě pro nás zajímavé informace. Tana Debe Eliahu zde hovoří v tom smyslu, že spravedliví se neobrátní v prach, neboť budou existovat věčně, stejně tak, jako věčně existuje Svatý, budiž požehnán. Dále vznáší otázku, co budou spravedliví dělat, až Svatý, budiž požehnán, skrze ně obnoví svůj svět. Svatý jim učiní křídla jako orlům a budou létat nad vodou. Jde zřejmě i o text, který se stal pramenem Vize rabi Chiji. Rabi Šim'on bar Jochaj nemohl ztlít, neboť je spravedlivý. Rabi Chija také nemohl vidět nic jiného než křídla, neboť Talmud hovoří pouze o orlích křídlech, a ne o orlech samotných. Výstup rabi Chiji bychom pak na základě Sanhedrin 92a-b mohli chápat jako předobraz budoucího světa.

V odstavci, který začíná slovy „*Nebeská akademie*“, autor pojednává o nefeš a ruach na základě obrazu vynesení rabi Šim'ona a rabi El'azara do Nebeské ješivy. Jediným způsobem, jak může být nefeš osvětlována ruachem je to, že k němu vystoupí do jeho sídla, což je Zahrada Eden. Autor poukazuje na to, že tato problematika je vyložena v Zoharu. S tímto motivem se v Zoharu setkáváme např. na foliu Zohar II 142a, kde se píše: *Ruach je tím, co jezdí na nefeš a osvětluje ji vším, co potřebuje*. Dále se s tímto motivem setkáváme i v Zohar II 142b. Jde o vyličení osudu duší během Dne smíření. Jedna nefeš je potrestána vytětím od Hospodina. Trest spočívá v tom, že se nad ní nevznáší její ruach, a proto nemá žádné spojení s tím, co je nahoře, a neví nic o tom, co se děje ve světě. Druhá se však toulá po světě a setká se se správcem Jdumiamem a jeho veliteli, kteří ji vyzvednou do Zahrady Eden, kde se setká se svou ruach, se kterou splyne a tehdy ví o všem. Když pak ruach vystoupí k nešama, tak tato nefeš září jako slunce. Výstup rabi Chiji má být dle Ramaka náznakem tohoto procesu. V příběhu Vize rabi Chiji se také setkáváme s motivem toho, že duše spravedlivých mají znalosti o pozemském světě, i když už v něm nepřebývají. Rabi Šim'on například usoudí, že je

třeba, aby rabi Chija nezemřel a ještě žil, což muselo nutně vycházet z jisté znalosti jeho pozemského života, ze znalosti toho, že na něj v pozemské existenci čekají další úkoly. Duše spravedlivých vědí o tom, co se děje v pozemském světě., jak to uvádí Zohar ve zmíněném textu.

Co se týče věcí, které B-h připravil pro spravedlivé a které má rabi Chija spatřit, k těm autor uvádí dva možné výklady, které specifikují, kdy mají spravedliví tuto odměnu obdržet. První variantou je, že po jejich smrti. Odměnou by v tomto případě byl pobyt v Nebeské akademii. Druhou možností je, že na ně tato odměna čeká až po všeobecném zmrtvýchvstání, kdy nebudou mít pouze duši, ale již opět i tělo, ale přesto budou zářit, jako kdyby byli v Zahradě Eden. První varianta si zasluhuje hlubší pozornost. Očividně totiž počítá s alespoň částečnou odměnou již po individuální smrti člověka. Je však otázkou, zdali jde o individuální smrt každého člověka, po které může následovat částečná odměna, či trest, či jde o privilegium vyhrazené pouze spravedlivým, kterým je díky jejich ryzím kvalitám, umožněno ihned po smrti zakoušet ovoce jejich práce v pozemském světě. Text hovoří pouze o spravedlivých, takže se zdá, že jde o jejich individuální privilegium. Druhá varianta zřejmě souvisí s prvotním světlem, které B-h dle tradice skryl pro spravedlivé do budoucího světa.²⁰⁵ Autor zde čtenáři nedává jasnou odpověď, zdali jde o variantu první, či druhou, snad s tím záměrem, aby se nad textem sám zamyslel a utvořil si vlastní názor. O odměně, které se spravedlivému dostane ihned po jeho smrti, mluví následující text z knihy Zohar: *Rabi El'azar řekl: „Chanocha vzal Svatý, budiž požehnán, ze země a pozvedl jej do nejvyšších nebes a předal do jeho ruky všechny nadpozemské poklady a čtyřicet pět klíčů skrytých rytin, které používají nejvyšší andělé. I všechny byly předány do jeho ruky a to jsme již vyložili.*²⁰⁶ Zdá se tedy, že podle Zoharu k okamžité odměně po smrti alespoň příležitostně dochází, ovšem jde zřejmě o věc, která se týká pouze několika málo osob. Jistý náznak odměny spravedlivých ihned po jejich smrti nacházíme také v Idra raba²⁰⁷, což je část Zoharu, která je celá mystickým kázáním rabi Šim'ona bar Jochaje o parcuřim. U tohoto kázání byli přítomni rabi El'azar, rabi Aba, rabi Jehuda, rabi Josi bar Ja'akov, rabi Jicchak, rabi Chizkija bar Rav, rabi Chija, který je hlavním hrdinou našeho příběhu, rabi Jose a rabi Jesa.²⁰⁸ Všichni tyto přátelé se dostávají během kázání do stále většího mystického vytržení, které končí smrtí tří z nich. V Zohar III 144b, se pak píše, že rabi Šim'on spatřil své tři zesnulé žáky ve vizi. Andělé jim ukazují

205 Chagiga 12a, Midraš Raba 3,6.

206 Zohar I 56b.

207 Zohar III 127b-145a.

208 Zohar III 127b.

nadpozemské poklady a uvádějí je do hor z čistého balzámu. Je tedy zřejmé, že dle Zoharu může spravedlivý obdržet část své odměny ihned po smrti. Stejně tak je ale na mnoha místech Zoharu označen jako odměna spravedlivých podíl na budoucím světě, který nastane až po zmrtvýchvstání.²⁰⁹ Zdá se tedy, že samotný Zohar počítá s oběma variantami. Spravedlivý obdrží část své odměny ihned po své smrti a na ještě mnohem větší odměnu se může těšit.

Dále autor komentuje výrok rabi Šim'ona bar Jochaje, jehož část zní: „*Šťastný je ten, kdo sem vstoupil bez hanby*.“ Člověk, který vstupuje bez hanby je ten, kdo nezanedbával povinnosti Tóry a vykonal skutky, které ho chrání. Česky bychom řekli, že má čistý štít. Do Nebeské akademie mohou však vstoupit i ti, kteří takto ryzí nejsou, ale při svém vstupu se stydí a jsou ožehnuti baldachýny jejich kolegů, což je obrat, který vyžaduje hlubší vysvětlení. Autor vychází z textu babylónského Talmudu Baba Batra 75a. Zde se píše o tom, že v budoucnu učiní Svatý, budiž požehnan, sedm baldachýnů pro každého spravedlivého. Číslovka sedm je pak založena na verši Iz 4,5.²¹⁰ Kvalita baldachýnu pak bude odpovídat důležitosti daného spravedlivého. Každý pak bude hořet kvůli baldachýnu svého přítele a bude se stydět, což je dle komentáře významem „*ožehnutí baldachýnem svých kolegů*“. Skutky každého budou díky kvalitě baldachýnu zcela zjevné a ten, jenž se nebude moci pochlubit tak nádherným baldachýnem, bude zostuzen. Tento dotyčný je pak „*vstupující s hanbou*“, který není šťastný. Nejšťastnější však není ten, kdo do Nebeské akademie vstoupil bez hanby, ale ten, kdo v tomto světě stál „*jako pilíř, který je všude silný*“, což znamená, že svými skutky chrání celé pokolení. Někdo přijde s hanbou, někdo přijde s takovým množstvím záslužných skutků, které dokáží ochránit jeho samotného, a někdo přijde jako ten, jehož skutky chránily celou jednu generaci, což je ten nejšťastnější. Takto je v příběhu popsán rabi Šim'on bar Jochaj.

Dalším tématem, kterým se autor zabývá, je příchod rabi Chiji do Nebeské akademie. Výrok „*i viděl, že vstoupil*“, rabi Moše Cordovero vysvětluje tak, že rabi Chija viděl sám sebe. Zdá se mi, že toto vysvětlení nezapadá zcela do kontextu příběhu, který není líčen tak, jako kdyby jej rabi Chija sledoval nezúčastněně, jako pozorovatel. Rabi Chija v příběhu aktivně jedná. Viz např.: „*I osmělil se a sedl si k nohám rabi Šimona*.“ Spíše si myslím, že záměrem autora Zoharu bylo sdělit, že rabi Chija viděl jak vstoupil rabi Šim'on bar Jochaj, načež ho sám následoval. Ramak uvádí, že všichni členové Nebeské akademie mohli povstat ze dvou důvodů. Prvním důvodem by mohlo být to, že chtěli poctit rabi Chiju, což vyvolalo jeho stud. Druhou možností je, že rabi El'azar sesedl z křidel jako první a celá Akademie povstala, aby

209 Zohar I 65b Zohar I 188a.

210 Počet sedmi je odvozen od těchto sedmi slov: anan, jomam, ašan, nogah, eš, lehava, lajla.

uvítala rabi Šim'ona, což je dle mého názoru logičtější vysvětlení. Rabi Chija by se v tomto případě mohl stydět usednout v tak vznešené společnosti. První variantu však také nelze vyloučit, neboť na konci příběhu sám rabi Šim'on nazývá rabi Chiju velkolepým titulem „záře lampy Tóry“, na základě kterého by si snad takovou poctu zasloužit mohl. Autor opět uvádí dvě možné varianty výkladu, čímž čtenáře burcuje k pozornosti a nutí jej, aby se nad textem hlouběji zamyslel. Ramak vůbec neuvádí variantu, že by se mohl rabi Chija stydět kvůli svému baldachýnu. Považuje jej tedy za dokonalého spravedlivého s překrásným baldachýnem.

Výrok „horní, skrytí (a) tajní“, rabi Moše Cordovero vysvětluje tak, že se vztahuje k sedmi andělům, „kteří jsou známi jmény“, která uvádí, a také je označuje jako „Hospodinovy oči“. Těchto sedm andělů je spojeno se sedmi dolními sefirot. Autor však říká, že je v nich obsažena i síla tří sefirot horních, což je naznačeno počtem tří přídavných jmen, která jsou ve výroku obsažena. Stejný seznam andělů se mi v rabínské literatuře nepodařilo dohledat. Rabi Moše Cordovero se tímto konceptem zabývá v knize Pardes Rimonim, kde sice uvádí částečně odlišný seznam jmen, ale na první pohled je jasné, že mluví o stejných entitách, které popisuje v našem komentáři: *Těchto sedm, to jsou Hospodinovy oči. Pohybují se po celé zemi. Kabalisté toto vykládají tak, že jde o sedm sil, které se nazývají Orpaniel, Tigriel, Dinrael, Palmiel, Asimon, Sefiel, Boel a to jsou ti, kteří dohlížejí na záležitosti lidí. Jako oči jsou nazváni proto, že je v nich potence prozřetelnosti. Není tomu tak, že by šlo skutečně o oči. Spíše jde o to, že jsou jistým duchovním dohledem, jak je to vyloženo výše a jsou v nich zaznamenány všechny skutky, od dobrých až po špatné.*²¹¹ Podle výkladu se tedy jedná o andělské entity a zároveň o sefirot, kterým je svěřena úloha pozorovat skutky lidí a zaznamenávat je. Tento text pravděpodobně souvisí se Zohar II 117a, kde se hovoří o soudci, který nemůže soudit podle ničeho jiného, než podle svých očí. Soudcem je pak Svatý, budiž požehnán. Na základě 2Pa 16,9 tyto oči cestují a na základě Job 34,21 jsou tyto oči nad cestami lidí. Dále si klade autor otázku, proč je těchto sil právě sedm. Nestačila by snad jedna? Každá sefira obsahuje potenci všech ostatních sefirot. Síla soudu je spojena se silou milosrdenství, aby lidé nejen soudili, ale aby se i smilovávali. Proto není možné konstatovat, že nějaký čin je činem čistého milosrdenství, či činem čistého soudu. Stejně tak neexistuje žádný skutek, který by byl pouze dobrý, a žádný skutek, který by byl pouze špatný. V každém skutku je přítomno jak dobro, tak zlo. Nejvyšší prozřetelnost má v sobě těchto potencií deset. Těchto vlastností musí být deset z toho důvodu, aby si každý uvědomoval, že skutek

211 Pardes Rimonim, ša'ar 22, perek 1.

vycházející pouze z jedné z nich je nedostatečný a že je třeba jednat holisticky. Stejně tak nedostatečné je plnění pouze jedné micvy z celého počtu šesti set třinácti. Je třeba plnit všechny. Potud výklad rabi Moše Cordovera. Na první pohled je zřejmé, že zde máme co do činění s pojednáním o *instrumentálním pojetí sefirot* a s jejich *pojetím esenciálním*.²¹² Autor komentáře uvádí, že jde o anděly, „*v nichž je síla sefirot*“. Důležité je právě ono konstatování „*v nichž je*“. Tito andělé jsou instrumentem, či nádobou B-ží potence, která je zde označena jako „*ko'ach*“. Těchto potenci je sedm (ale jsou v nich skryté i tři horní) a společně jsou označeny jako „*prozřetelnost*“.²¹³ Deset jich je z toho důvodu, aby každý viděl, že jedna potence sama o sobě je nedostatečná, a aby tak neustále odkazovaly k jednotě, ze které pocházejí, ke svému „*kořeni*“, který je označen jako „*Nejvyšší sefira*“, což je pojem ekvivalentní k termínu Ejn Sof. Takto jsou sefirot zároveň nástrojem B-žího jednání a zároveň obsahují i B-ží esenci. Moše Idel konstatuje²¹⁴, že tyto protikladné koncepce sjednotil právě rabi Moše Cordovero a že *od té doby se koexistence koncepce s'firot jako esence božství i jako nástrojů a nádob stala dominantním faktorem v kabalistické teosofii*. Neuvádí však, že k podobnému názoru dospěl ve stejné době i rabi Šim'on ibn Lavi.²¹⁵ Moše Idel říká²¹⁶, že v počátečním stádiu kabaly, se instrumentální koncepce sefirot vztahovala pouze na nižších sedm sefir, které plnily svou funkci při stvoření světa, ale posléze došlo k rozšíření této koncepce na všech deset. Ramak skutečně uvádí nejen sedm nižších, ale říká, že jsou v nich skryty i tři horní. Tři horní sefirot jsou tedy jakýmsi přechodem od čisté esence. Mají blíže k čisté esenci, ale stále jde částečně o instrument.

Dále hlas provolává: „*Dolní, pohroužení do svých důlků, procitněte!*“ Tuto větu autor objasňuje tak, že jde o lidi, kteří „*spí spánkem hrubé materie a rozkoší*“. Slovo spánek zde však není možné chápat doslovně, ale spíše jako metaforu. Spánek je stav změněného vědomí, kdy člověk nereflektuje věci, které se kolem něj dějí. Tito lidé žijí pouze v hrubé materii a v rozkoších a vůbec si neuvědomují, že existují vyšší duchovní principy. Z jakého důvodu jsou nabádáni, aby procitli? Sedmi potencím prozřetelnosti je přikázáno, aby se dívaly, tedy aby plnily svou úlohu zaznamenávání lidských činů. Lidé, kteří nevnímají nic jiného než hrubou materii, jsou nabádáni, aby procitli právě z toho důvodu, že andělské entity se dívají a pokud se lidé neprobudí, tedy pokud nezačnou reflektovat duchovní svět, tak tyto entity jejich špatné

212 Obširně se touto tematikou zabývá Moše Idel. Kabala, Nové pohledy, str. 172-188.

213 Hašgacha. Termín je možné překládat i jako „*dohled*“.

214 Ibid. str. 173.

215 Viz. abstrakt práce Ketem Paz - The Kabbalistic Doctrine of Rabbi Simeon Lavi in his Commentary of the Zohar.

216 Kabala, Nové pohledy, str. 179.

skutky zaznamenají.

Přeměna temnoty na světlo se dle autora odehrává prostřednictvím nočního studia Tóry. O nočním studiu Tóry pojednává kniha Zohar na několika místech. Viz například Zohar I 194b: *Kdo jsou to ti, kteří čekají na Jeho milost?*²¹⁷ *Je třeba říci, že jsou to ti, kteří se v noci zabývají Tórou a spojují se tak se Šechinou.* Podle Zohar I 123b je noc časem, kdy se v Zahradě Eden shromáždí spravedliví a Svatý, budiž požehnán, a společně naslouchají hlasu těch, kteří Tóru studují. Kniha Zohar přisuzuje nočnímu studiu Tóry obzvláštní důležitost, a proto se o něm zmiňuje i na dalších místech.²¹⁸ Ramak zde jednoznačně správně vystihl záměr autora, kterým je přeměnou temnoty na světlo, popsat důsledky studia Tóry. V Zohar I 166a najdeme ztotožnění micvy se svící a Tóry se světlem. Pro toho, kdo se zabývá příkazy Tóry, je pak připravena za každý příkaz jedna lucerna, aby mu v tomto světě posvítila. Přirovnání Tóry ke světelnému zdroji najdeme již ve starší rabínské literatuře. Ke svíče přirovnává Tóru midraš Šir ha-Širim Raba.²¹⁹ Midraš Tanchuma v oddíle Jitro přirovnává Tóru k ohni.

Dalším způsobem, jakým tito lidé přeměňují temnotu na světlo, je to, že snášejí utrpení. Jak je možné, že spravedliví, kteří se zabývají Tórou, trpí a hříšníkům se daří dobře? I to je otázkou, kterou si autor knihy Zohar položil. V Zoharu se v zásadě setkáme se dvěma koncepty. První najdeme v Zohar III 231a a je předznačen již v Talmudu. Tento koncept charakterizuje trpícího spravedlivého, jako takového člověka, jehož dobré skutky zcela převládají nad špatnými, ale nějaké špatné přesto napáchal. Takový člověk trpí za své špatné skutky již v tomto světě, aby následně mohl před soud předstoupit již zcela čistý. Zlovolník, kterému se daří dobře, je taková osoba, jejíž špatné skutky převládají nad dobrými, ale přesto nějaké dobré skutky vykonal. Takovou osobu Hospodin odměňuje za jeho několik dobrých skutků již v tomto světě a když přijde před soud, tak již nemůže očekávat žádnou odměnu, neboť tu již dostal.²²⁰ Druhé pojetí je však mnohem složitější a tajemnější. Jde o pojem zástupného utrpení, se kterým se v Zoharu také setkáváme. Jde o jednu z látek, které zavdávají příčinu ke spekulacím nad vlivem křesťanství na vznik Zoharu. Nicméně v tomto případě zřejmě tato úvaha není zcela oprávněná, neboť se zástupným utrpením se setkáváme již v Tanaku.²²¹ Dobrým příkladem učení o zástupném utrpení v knize Zohar je text ze Zohar III 218a. Rabi Aba se ptá rabi Šim'ona, jak je možné, že kdykoli se na světě rozbují hříšníci, tak jsou spravedliví bití za jejich hříchy. V odpovědi se dozví, že tito spravedliví jsou

217 Ž 147,11.

218 Zohar III 55a, Zohar III 61a, Zohar III 65a, Zohar III 90a.

219 Šir ha-Širim Raba 88.

220 Berachot 7a.

221 Iz 42, Iz 49, Iz 52, Iz 53.

„chycení hříchem pokolení“. Dozvídáme se o analogii k orgánům těla. Vznášeli-li se nad orgány těla nemoc, tak je třeba, aby jeden z orgánů onemocněl a očistil tak ostatní. Chce-li B-h uzdravit svět, tak udeří na jednoho spravedlivého, jehož nemoc svět očistí. Takovýmto spravedlivým byl dle Zoharu Job.

Skupina trpících spravedlivých, o které se v komentáři dočítáme, tedy může být na základě Zoharu tvořena těmi, kteří ještě nejsou dokonalými spravedlivými, a Hospodin je trestá za několik špatných skutků, které učinili, či jde o spravedlivé, kteří trpí kvůli hříchům celého pokolení, a tím ho od tohoto hříchu očišťují, čímž „přeměňují hořké chutě na sladkost“. Jistě jde o učení, které může být pro židovství nebezpečné, kabala ostatně byla zneužívána ke křesťanské misii. Na pomezí těchto úvah se v novém světle objevuje tradiční označení kabaly jako Chochmat ha-Nistar, což lze doslovně přeložit, jako „skrytá moudrost“, ale z výše zmíněného vyplývá, že by bylo možné termín vyložit i jako „moudrost, kterou je třeba držet ve skrytosti“, aby nebyla proti židům zneužita. Rabi Moše Cordovero uvádí, že spravedliví, o kterých se zde mluví, nespí od půlnoci až do ranní modlitby, neboť v té době se odehrává tzv. Jichud- spojení B-ha se Šechinou. O tomto se dočteme např. v Zohar III 113a: *Rabi Šim'on řekl: Toto je jisté podobenství: Co se týče všech spravedlivých, kteří mají to štěstí, že se zabývají Tórou, ti od půlnoci až do rozbřesku dne kráčí s Matronou, aby přivítali přítomnost Krále, který se chopí Šechiny a má v ní zalíbení.* Půlnoc je v Zoharu často popisována jako doba, kdy Svatý, budiž požehnán, přichází do Zahrady Eden, aby se zde radoval se spravedlivými.²²² V této době je vhodné vstát a studovat Tóru. Časné ráno je také dle Zoharu velmi vhodným časem k manželskému spojení²²³, kterým člověk napodobuje mystické sjednocení, které se odehrává ve vyšších světech. Šechinu rabi Moše Cordovero nazývá „*laní za úsvitu*“, což je označení, se kterým se setkáme i v Zohar II 119b: *V Izraeli jsou zajisté mistři Tóry, poslové, kteří jsou blízcí laní za úsvitu, což je Šechina.* „*Laní za úsvitu*“ je zřejmě označena proto, že právě za úsvitu dochází k jejímu sjednocení se Svatým, budiž požehnán. Ovšem je třeba poznamenat, že označení „*laní za úsvitu*“, se na několika místech Zoharu vztahuje i ke shromáždění Izraele.²²⁴ Analogicky z toho lze odvodit to, že Izrael je nazýván tímto jménem z toho důvodu, že je B-hu velmi blízký, stejně tak jako jeho Šechina, která nese stejné označení.

Dále se autor zabývá motivem korunovace Krále, ke které dochází ve chvíli, kdy se setkává se Šechinou. Králem je jednoznačně B-h. Ramak zde poukazuje na dva biblické verše. Jde o

222 Zohar II 46a, Zohar II 209a, Zohar II 146a, Zohar III 44b.

223 Zohar I 178a.

224 Zohar III 21b, Zohar III 25b .

text Iz 42,8, kde stojí: *Já jsem Hospodin, to je mé jméno a mou slávu nedám jinému, ani mou chválu tesaným modlám.* Autor zřejmě operuje s tím předpokladem, že onou slávou a chválou, o které se mluví, je zde právě Šechina. O ní je řečeno, že ji nedá nikomu jinému, což jakoby implikovalo, že se Mu ji někdo snaží vzít a jejich společenství není úplné. Šechina je uvězněna na tomto světě v prachu, který se B-hu snaží Šechinu. Hospodin však prohlašuje, že jeho snaha se nesetká s úspěchem. Velmi důležitý je zde právě motiv korunovace krále. Korunovace je aktem, jímž se král ujímá vlády. Do doby jeho korunování vláda není absolutní, což by mohlo naznačovat, že ten, kdo vězní Šechinu v tomto světě částečně Hospodinu zabraňuje tomuto světu vládnout, ale jakmile se Hospodin spojí se Šechinou, je korunován, a Jeho vláda bude úplná a Jeho vítězství konečné, což dle rabi Moše Cordovera naznačuje Lv 10,3: „*A před tváří všeho lidu budu oslavován.*“ Hospodin bude oslavován, což znamená, že bude spojen se svou slávou, která je v komentáři ztotožněna se Šechinou. Bude oslavován před tváří všeho lidu, což znamená, že všichni lidé budou svědky tohoto Sjednovení, nutně tedy musí jít o odkaz k mesiášské éře, kdy bude toto sjednocení trvalé a dokonalé a nejde o dočasné sjednocení, ke kterému dle komentáře dochází brzy ráno.

Dále se autor zamýšlí nad vcelku dosti problematickým výrokem hlasu, který v návaznosti na výše zmíněné pronesl: *Ten z vás, kdo toto neočekával každý den během pozemské existence, ten zde nemá podíl!* Na první pohled se tento koncept jeví jako jasný a neproblematický, až do té chvíle, kdy si uvědomíme, že hlas negativně vymezuje to, kdo se může účastnit zasedání Nebeské akademie, přičemž evidentně mluví k těm, kteří těmto kritériím nevyhovují, avšak jsou zde přesto přítomni, což se může na první pohled jevit jako nesmysl. Ramak však přichází s brilantním vysvětlením, ve kterém tento výrok vztahuje pouze na Rabi Šim'ona, rabi El'azara a úzký kruh lidí kolem těchto dvou učenců. Rabi Šim'on má dokonce i v Nebeské akademii jakési oddělené a vyšší místo, které si svými skutky zasloužil. Pravděpodobně jde o docela prostý obraz jakési vyvýšené katedry, která se v Nebeské akademii nachází a kam může zasednout pouze Rabi Šim'on a pár dalších. Ostatní tuto možnost nemají, neboť sice konali přeměnu temnoty na světlo, ale nekonali ji kvůli chuti samotné, tedy bez nároku na odměnu, ale kvůli odměně, kterou za to očekávali. Záměrem hlasu je dle rabi Moše Cordovera ukázat, na jak vysoký stupeň se Rašbi povznesl. Toto povznesení následně vyjadřuje kvalita jeho baldachýnu, což je obraz, o kterém jsem pojednával výše. Rabi Šim'on a rabi El'azar se dle komentáře stali vedoucími tohoto baldachýnu, tedy vedoucími skupiny těch nejkvalitnějších, kteří neustálou službou B-hu sjednocovali sefiru Malchut, což znamená, že sjednocovali Šechinu s Tiferet.

Proces sjednocování sefirot je vcelku častým tématem kabaly. Uvážíme-li však, že Ramak popisuje sefirot nejen jako nádoby, ale zároveň jako soupodstatné s B-hem, tak dialekticky dospíváme k theurgické představě „*dělání B-ha*“, kterou podrobně zpracovává Moše Idel.²²⁵ Poprvé se s ní explicitně setkáme právě ve 13. století, konkrétně v Sefer ha-Jichud a v Zoharu.²²⁶ Dle této představy se B-h svým sebezjevením dal všanc svému stvoření. Jde o nesmírně odvážnou nauku, která klade na bedra každého člověka obrovskou odpovědnost. Domnívám se, že ke vzniku této představy přispěl vliv křesťanství.

Výklad pokračuje větou: „*Tito vystupovali a tito sestupovali.*“ Dle jeho názoru můžeme úroveň spravedlivého poznat nejen na základě kvality jejich baldachýnu, který mu Svatý, budiž požehnán, zhotoví, ale také podle toho, kdy dotyčný do Nebeské akademie vystoupí. Dříve vždy vystupuje ten, kdo se více zasloužil. Výše však autor uváděl možnost, že do Nebeské akademie nevstoupil jako první rabi Šim'on, ale jeho syn rabi El'azar, neboť mu otec dal přednost, což by znamenalo, že byli oba na naprosto stejné úrovni a mohli se domluvit, kdo vstoupí dříve.

Pána křídel, který se objeví v Akademii, rabi Moše Cordovero ztotožňuje s mysteriálním andělem Metatronem, o kterém pojednává na mnoha místech knihy Pardes Rimonim, a je při tom dobře patrné, že vychází z talmudických textů. Důležitý je text z Chagiga 15a, kde se píše, že Eliša ben Abuja při svém výstupu do pardesu uviděl anděla Metatrona, který seděl a zapisoval. Eliša ben Abuja znal tradici, podle které smí v nebi sedět pouze sám B-h, a tak dospěl k názoru, že v nebi jsou snad dvě autority, za což byl Metatronem potrestán šedesáti ohnivými šlehy. Zde je anděl Metatron vyličen jako ten, kdo má v nebi zvláštní privilegium, a také jako vykonavatel trestu. Další důležitou zmínku najdeme v Jevamot 16b, kde se objevuje úvaha o tom, že anděl Metatron by také měl být předmětem úcty, která je prokazována Hospodinu, což je však ihned odmítnuto. Je zde však konstatováno, že B-ží jméno se nějakým způsobem nachází v Metatronovi. My se však musíme střežit před zaměňováním Metatrona s Hospodinem. Zdá se také, že o Metatronovi hovoří i další pasáž z Jevamot 16b, přestože tam není jeho jméno explicitně zmíněno. Metatron je zde představen jako „*princ světa*“. Dále je zde Metatron označen jako ten, kdo byl mladý a zestárl. Pojem mladý a starý mohl snad být chápán v kontextu emanačních řetězců. Mladý, pokud si emanační řetězec představíme shora, tedy ten, kdo byl brzy stvořen a starý, pokud si emanační řetězec představíme zdola, tedy jako ten, kdo již existuje po velmi dlouhou dobu, což je úvaha, na kterou navazuje kniha Zohar, jejíž autor Metatrona chápal jako nejvyšší emanaci, o které je již možno prohlásit, že má

225 Kabala, Nové pohledy, str. 218-228.

226 Zohar III 113a.

nějakou bytnost. Je označen jako mladík, což je reminiscence na uvedený talmudický text, a také je ztotožněn s tajemnou postavou Chanocha. Těchto tendencí můžeme být svědky v Zohar I 223b: *Mladík, jehož výška je od začátku světa až do konce světa. Vychází (z prostoru) mezi nohama (a) je oděn do šedesáti ohnivých bičů. Tímto způsobem je správcem nad nižšími bytostmi ze čtyř stran. Je to mladík, který drží šest set třináct horních klíčů, které vychází z tajemství Matky a všechny tyto horní klíče visí na čepeli meče, který je obtočen kolem jeho beder. Tento mladík je v baraitách nazýván Chanoch syn Jereda, jak se to píše.*²²⁷ „*Vyučuj*“²²⁸ mladíka podle toho, kam má jít. Jako mladík je označován i na dalších místech.²²⁹ Dále také Zohar pojednává o tom, že Metatronovi dokonce patří horní svatostánek, který byl vztyčen ve stejnou dobu, kdy na zemi vztyčil svatostánek Mojžíš.²³⁰ Také je popisován jako osoba, která zjevuje mystická tajemství, což může být i příklad zvoleného textu, který rabi Moše Cordovero komentuje, ale s popisem této činnosti se můžeme setkat i na jiných místech Zoharu.²³¹ Klíčovým motivem pro zvolený text je Metatronovo přebývání v horním svatostánku před oponou, která zakrývá sefiru Keter, ze které proudí emanace, která je označena jako zcela nepoznatelná. Poté, co projde oponou, tvoří emanace devět místností, což je devět sefirot.²³² Metatron tedy sídlí na tom nejzazším místě, kdy je ještě možné rozpoznat charakter emanace a uvědomit si jeho individuální bytnost. To, co jsem nyní napsal, však neplatí zcela doslova. Některým je občas umožněno „*naslouchat*“ za oponou a dozvědět se tak to, co se děje v nejvyšším světě. V Talmudu se s tímto setkáme ve spojitosti s osobou již zmíněného Eliši ben Abujy.²³³ V Zoharu je toto umožněno právě andělu Metatronovi, který za oponou poslouchá, a to co slyší, následně sděluje v Nebeské akademii, jak se to píše ve zvoleném textu: „*A nad všemi těmito viděl Pána křídel, který přicházel a vyřkl přísahu, že slyšel zpoza Nebeské opony, že Král každý den navštěvuje Gazelu, která leží v prachu a pamatuje na ni.*“ Dle autora komentáře má tato přísaha upokojit všechny ty, kteří se v noci věnují modlitbě a studiu. Rabi Moše Cordovero v knize Pardes Rimonim říká, že Metatrona spatřil ve své vizi B-žihů trůnu prorok Ezechiel.²³⁴ Dle jeho výkladu je Metatron bytost, která je ve skutečnosti souhrnem deseti andělů, jež se nacházejí pod B-žím trůnem.²³⁵ Ramak varuje před přisuzováním přílišné důležitosti Metatronovi, přičemž poukazuje na to, že i Metatron je

227 Př 22,6.

228 Hebr. chanoch.

229 Zohar I 90a.

230 Zohar II 143a, Zohar II 159a223b.

231 Zohar II 169b.

232 Zohar II 268b-269a.

233 Chagiga 15a.

234 Pardes Rimonim, ša'ar 16, perek 6.

235 Pardes Rimonim, šaär 16, perek 1.

stvořený.²³⁶ Podle autora komentáře přísaha Pána křídel není žádným ujištěním spravedlivých, že se jim za jejich zásluhy dostane odměny. Jde o konstatování, že Svatý, budiž požehnán, na Šechinu stále myslí a podporuje ji. Tento výklad je zcela v intenci zvoleného textu, ve kterém je uvedeno, že Metatron obsah sdělení pouze slyšel za oponou, což znamená, že obsah snad ani původně uším spravedlivých určen nebyl.

Obraz Šechiny, „*která leží v prachu*“, je dle autora mystickým náznakem jejího zajetí v tomto světě. Metafora prachu vyjadřující zajetí je v Zoharu použita na více místech, např. Zohar II 7a: *Vyhnáním Edomu si Svatý, budiž požehnán, přeje být oslaven ve světě a aby sám přišel a pozvedl Matronu a aby z ní otřepal prach. Běda tomu, který se tam bude nacházet před Ním ve chvíli, kdy řekne:*²³⁷ „*Otřepej se z prachu, povstaň a sedni si Jeruzaléme, rozvaž si pouta své šije.*“ *Jaký král a lid se proti Němu postaví?* Matrona pak není nic jiného, než Šechina, kterou chce Hospodin z prachu zachránit. Tento obraz najdeme i na dalších místech, kde se dokonce mluví o povstání z prachu v souvislosti se sjednocením B-ha se shromážděním Izraele, které bývá se Šechinou v Zoharu ztotožňováno.²³⁸ Nicméně symbol prachu není v Zoharu používán pouze ve vztahu k vyhnanství. Může jít i o metaforu sefíry Bina.²³⁹

Větu „*V oné chvíli tvrdě tluče na tři sta sedmdesát*²⁴⁰ *nebeských kleneb a všechny se před ním třesou a klepou strachem*“, autor vykládá tak, že číslovka tři sta sedmdesát je mystickým náznakem deseti vlastností, což není nic jiného, než deset sefirot. První tři sefirot jsou vyjádřeny stovkami, neboť září mnohem více, než dolní sefirot, které jsou vyjádřeny desítkami. Tři sta plus sedmdesát, pak dává dohromady tři sta sedmdesát. Toto tlučení na nebeské klenby tedy nemůže být ničím jiným, než popisem emanačního procesu. Vzhledem k tomu, že se zde mluví o tvrdém tlučení na nebeské klenby, tak je nutné poznamenat, že dle autora emanační proces neprobíhá plynule a bez překážek. B-ží světlo si cestu dolů musí vynucovat tlakem. Ono tvrdé tlučení, tedy emanační proces, je zde popsáno ve spojitosti s navštěvováním Šechiny, tedy se Sjednocením, a proto je nutno předpokládat, že se autor domníval, že k tomuto sjednocení dochází díky spojení Šechiny s B-žím světlem. Vzhledem k tomu, že Šechina je však popisována jako zajatá, musíme předpokládat i to, že pokud Svatý, budiž požehnán, Šechinu právě nenavštěvuje, je Šechina od přítoku B-žního světla odříznuta, což je v souladu s tím, jak jsem Šechinu popisoval. Tyto nebeské klenby se mají nacházet v

236 Pardes Rimonim, ša'ar 1, perek 5.

237 Iz 52,2.

238 Zohar III 7b, Zohar I 134a.

239 Zohar I 170a.

240 Jiná verze textu udává počet tři sta devadesát, ale autor operuje s číslovkou tři sta sedmdesát.

kategorii Tiferet, o které rabi Moše Cordovero prohlašuje, že je označována jako nebeská klenba. V knize Zohar nenajdeme žádné místo, kde by byla sefira Tiferet explicitně označena jako nebeská klenba, neboť jazyk knihy Zohar je symbolický a dost často se vyhýbá používání tradiční kabalistické terminologie, nicméně najdeme zde několik míst, která po takovémto výkladu přímo volají.²⁴¹

To, že se nebesa „*třesou a klepou strachem*“, je dle rabi Moše Cordovera popisem tvrdého soudu, který na tato nebesa působí. Ve výkladu je opět nutno se vrátit o něco zpět a postupovat dialekticky. Hospodin musí na nebesa tvrdě tlouct, aby Jeho světlo mohlo tato nebesa překonat a dostat se do světů, které leží pod nimi. Proud světla není plynulý a nebesa mu kladou odpor, což je výrazem jisté nedokonalosti těchto nebes, která souvisí s nedokonalostí světa. Tato nedokonalost světa musí být potrestána, což způsobuje hypertrofii sefiry Din, ze které pramení soud na ona vzpurná nebesa, a ta se proto třesou a klepou. Motiv tří set sedmdesáti nebí se v Zoharu vyskytuje i na dalších místech.²⁴² Jedno z těchto míst obsahuje velmi podobné informace jako komentovaný text: *Rabi El'azar plakal a řekl: Pojd' a pohled', až do této chvíle třese Svatý, budiž požehnán, tři sta sedmdesáti nebeskými klenbami a kope do nich a pláče kvůli zničení Chrámu a roní dvě slzy do velikého moře a uprostřed tohoto pláče vzpomíná na své syny.*²⁴³ Rabi Moše Cordovero se dále zabývá právě významem těchto dvou slz, které Svatý, budiž požehnán, roní. Ramak konstatuje, že s touto záležitostí se můžeme v Zoharu setkat na mnoha místech a má skutečně pravdu. Slovní spojení trejn dim'in, či štej dim'ot, jsem v Zoharu dohledal na patnácti místech.²⁴⁴

Představa dvou slz je založena na talmudickém textu Berachot 59a, jak uvádí Aryeh Wineman.²⁴⁵ Podle autora komentáře jsou tyto slzy mystickým náznakem tvrdého soudu, což vyjadřuje slovní spojení „*vařící jako oheň*“. Tento soud má být rozněcován v sefíře Bina a pochází ze sefiry Gevura. Veliké moře má poté být symbolickým označením sefiry Chochma. Tyto procesy jsou nejlépe popsány v Zohar II 19a-19b. Mezi deseti korunami Krále, což jsou sefiroty, jsou dvě slzy, což jsou dvě vlastnosti soudu. Pokud se Svatý, budiž požehnán, chce slitovat nad Izraelem, tak je dšit do moře Chochma, aby tyto slzy osladil. Na první pohled působí výklad Rabi Moše Cordovera a text knihy Zohar velmi rozporuplně. Ramak totiž vykládá ony slzy jako výraz tvrdého soudu a text knihy Zohar je naopak spojuje s milostí pro

241 Zohar I 149b, Zohar II 116a.

242 Zohar II 8b, Zohar III 173a.

243 Zohar II 195b.

244 Zohar I 26b, Zohar 2,9a, Zohar II 18a, dvakrát na foliu Zohar II 19a, třikrát na foliu Zohar II 16b, Zohar II 195b, Zohar II 196a, dvakrát na foliu Zohar III 137b, Zohar III 138b, Zohar III 172a, Tikunej Zohar 80b.

245 Mystic Tales from the Zohar, str. 22.

Izrael. Jedinou věcí, ve které tyto dva texty shodují, je na první pohled ztotožnění Velikého moře se sefírou Chochma.²⁴⁶ Zde jde však o to, že autor komentáře čtenáře nechává, aby si mnoho věcí domyslel, a tuto věc dokonce záměrně vynechává s poukazem na to, že „*není možné vyložit to, co jest skryté*“. Tyto slzy jsou jednoznačně spojeny se soudem, ale je o nich řečeno, že je Hospodin dští kvůli Izraeli, a sice ve chvíli, kdy se nad ním chce slitovat. Z výše uvedeného jednoznačně vyplývá, že nemůže jít o soud nad Izraelem. Musí jít o soud nad ostatními národy světa. Tento soud nad národy je pak zároveň milosrdenstvím pro Izrael. Slzy tedy zajisté jsou výrazem tvrdého soudu, ovšem ne nad Izraelem, což rabi Moše Cordovero zřejmě nechtěl říci zcela otevřeně, motiv jen naznačil a jeho plný výklad nechal na odpovědnosti pečlivého čtenáře, který se seznámí i s ostatními místy v knize Zohar, kde se o dvou slzách soudu mluví, k čemuž autor provokativně vyzývá prohlášením, že jde o věc, která „*je v Zoharu vysvětlena na mnoha místech*“. Dvě slzy soudu, o kterých se zde mluví, jsou spojeny s hořkou chutí. Když se B-h rozhodne tuto hořkou chuť potlačit a tím soud anulovat, tak tyto slzy pošle do Velikého moře, které je chápáno jako moře sladkovodní, ve kterém tyto slzy svou hořkost ztratí a dále již nepřináší trest. Trest však nepřinášejí jen tomu, kdo sám „*přeměňuje temnotu na světlo a hořké chutě na sladkost*“. Tyto slzy totiž dle komentáře B-h dolů sesílá z toho důvodu, že nemůže dojít ke sjednocení. Volá tak k odpovědnosti ty, kteří tomuto sjednocení nenapomáhají či mu zabraňují.

Rabi Moše Cordovero dále vykládá, že onen „*vládce moře*“, o kterém text hovoří, je anděl. V Zoharu můžeme skutečně na mnoha místech nalézt spojení slova vládce²⁴⁷ se jménem nějakého anděla.²⁴⁸ Zdá se, že na některých místech Zoharu je slovo vládce dokonce synonymem slova anděl.²⁴⁹ S pojmem Velké moře se v Zoharu setkáme na mnoha místech,²⁵⁰ avšak ve spojení s postavou vládce moře se nachází jen ve Vizi rabi Chiji. Ramak tvrdí, že jde o sefíru Keter. Jejím úkolem je shromáždit všechny „*vody, které byly na počátku*“, a sice, „*ve chvíli, kdy se všechny národy shromáždí kolem svatého lidu*“. Tyto vody má pozřít, což znamená, že má zabránit obměkčování soudu sladkými vodami velikého moře, které díky její aktivitě vyschne. Tento proces má přinést záchranu Izraelcům, kteří budou moci „*projít po souši*“, a zároveň záhubu národům, neboť soud již bude na svět pramenit v plné síle. Autor podotýká, že by tato záležitost mohla mít cosi společného s válkou Goga s Magogem.²⁵¹ Tuto

246 Domnívám se, že zde se autor mylí. Velké moře je spíše symbolem sefíry Malchut.

247 Memana.

248 Zohar I 26b Refael, Zohar I 40a Tehariel, Kodomiel, Zohar I 40b Pedael, Kedošiel, Oriel, Michael, Zohar I 55b Raziel.

249 Zohar I 170b, Zohar I 172a.

250 Zohar I 3b, Zohar I 6a, Zohar I 29a, Zohar I 29b, Zohar I 32a, Zohar I 110a a mnoho dalších míst.

251 Ez 38-39.

tématiku probírá autor Zoharu na mnoha místech, nejširěji však v apokalypse, která je popsána na foliích Zohar 2 7b-10a. O Gogovi a Magogovi se sice kniha Zohar na několika málo místech v souvislosti s eschatologickými ději zmiňuje²⁵², mnohem častěji však mluví o Římu²⁵³, či o Edomu²⁵⁴, což je však přízvisko, kterým byl již od dob Talmudu Řím také označován. Dle již zmíněné apokalypsy se v Římě mají shromáždit všechny národy a mají bojovat proti Mesiáši. Všechny zde uvedené reference se pak shodují v tom, že B-h zničí Řím ohněm.

Poznámku o tom, že všichni spravedliví jsou „zaznamenaní“, rabi Moše Cordovero vysvětluje tak, že vždy určitá akademie nese jejich jméno a poukazuje na výklad tohoto problému na jiném místě Zoharu, jehož přesné umístění však stejně jako v ostatních případech neuvádí. Zřejmě se jedná o Zohar III 163 a-b, kde se nachází tento text: *A všichni tito vedoucí akademií se během novoluní, šabatů a svátků shromažďují u hory Árona kněze a jsou u něj korunováni a vstupují do jeho akademie a obnovují se tam ve svaté a čisté rose, která skrápí jeho hlavu a (hlavu) Mojžíše, jeho učitele, který nad ním vládne a u něj se obnovují zcela novými milosrdenstvími Svatého Krále, až je toto místo nazváno Akademie milosrdenství, a On skrytě a jemně pohybuje s každou akademií a (vedoucí akademií) poletují kolem Akademie světla a to je Mojžíšova akademie a všichni stojí vně a nevstupují a do ní, kromě samotného Árona a tehdy jsou nazváni jménem. A není nikdo, kdo by viděl Mojžíše, neboť závěs před ním tvoří předěl a kolem něj je sedm nádherných oblak. Áron stojí u opony, která je pod Mojžíšem a ta opona mezi nimi zároveň tvoří předěl a předěl netvoří a všichni vedoucí akademií jsou mimo závěs této opony.* V citovaném textu se skutečně setkáme s konstatováním, že vedoucí akademií „jsou nazváni jménem“, což dle autora znamená, že je po nich pojmenována nějaká konkrétní akademie. V oddíle čteme o Akademii Mojžíše, o Akademii Árona a o Akademii milosrdenství. Tyto akademie Ramak zmiňuje. Nenajdeme zde však Akademii ohně, o které autor také mluví. Místo toho se zde můžeme seznámit s Akademií světla. Domnívám se, že jde o chybu, která vznikla tím, že rabi Moše Cordovero toto místo citoval z paměti, a připsal bych ji na vrub podobnosti substantiv nura²⁵⁵ a nehora²⁵⁶, jimž skutečně fonetickou podobnost upřít nelze. V Zoharu se můžeme setkat se zmínkami o dalších akademiích, které také nesou jméno významného učence. Konkrétně jde o akademii rabi Jevy Staršího a také o akademii

252 Zohar II 57b, Zohar II 58b, Zohar II 65b.

253 Zohar I 119a, Zohar II 8a, Zohar II 30b, Zohar III 212b.

254 Zohar II 32a, Zohar II 185a.

255 Oheň.

256 Světlo.

Dle autora přichází každý učenec do akademie, která je pro něj vhodná, tedy do akademie, která bude odpovídat jeho stupni znalostí. V těchto akademiích, což jsou akademie, které se nacházejí na zemi, což dle Zoharu znamená v dolní Zahradě Eden, jim vedoucí škol vykládají všechny záležitosti zkrácenou formou. Ve zvoleném textu se pak můžeme setkat s vizí výstupu všech těchto učenců do Nebeské akademie, kde jim bude vedoucí školy, což je rabi Šim'on, obšírněji vykládat to, co již ve zkratce slyšeli dole. Nebeská akademie tedy představuje vyšší stupeň studia Tóry. Tento vyšší stupeň pochopení Tóry může zprostředkovat pouze rabi Šim'on, což je prvek, který legitimizuje existenci knihy Zohar a látky v ní obsažené. Ono stvrzování učení, o kterém zvolený text hovoří, rabi Moše Cordovero chápe jako rozhodování o tom, jak kvalitně vedoucí akademií, které jsou dole, vykládali svým žákům látku, kterou zaslechli nahoře. Mesiáš rozhoduje, kdo tuto látku vykládal přesněji a kdo hůře. Již z této úvahy jasně pramení názor autora, že dolní akademie se svou kvalitou nemohou vyrovnat Nebeské akademii, neboť je možné, aby ji vedla osoba, která může vykládat danou látku hůře, než jiný učenec. Dolní akademie tedy nejsou prosty jisté nedokonalosti. Ramak odkazuje na jiné místo Zoharu, kde je toto vyloženo, avšak folio neuvádí. Těžko říci, jaké místo měl na mysli. Nepodařilo se mi najít žádnou pasáž, kde by byl tento děj zjevně popsán a není jisté, zda vůbec existuje. Jistý náznak tohoto procesu můžeme najít v Zohar I 26b, kde rabi El'azar žádá svého otce, aby mu vysvětlil, co měl rabi Akiva na mysli, když řekl svým učedníkům, aby ve chvíli, kdy spatří čistý mramor, neříkali voda, voda.²⁵⁸ Tu náhle přijde Nejstarší z nejstarších, zeptá se jich, čím se zabývají, a poté, co mu odvěti, jim poví, že tato věc byla již vyložena v Horní akademii a on jim přišel výklad sdělit, aby nedošlo k nějakému nedorozumění.

To, že Mesiáš přišel do akademií rozhodovat, kdo látku vykládal lépe a kdo hůře, má však jednu výjimku. Do Nebeské akademie, kde vyučuje rabi Šim'on, nepřišel rozhodovat, neboť není možné, aby rabi Šim'on bar Jochaj měl s Mesiášem halachický spor. Mesiáš sem přišel z jiného důvodu, a sice, aby se mohl hrát ve světle, které emanuje na nejvyšší spravedlivé, což s sebou nese další zásadní úvahu, při které je nutno vycházet z emanačního procesu, jak jej Zohar popisuje v části Raja Mehejmana Zohar II 42b-43a. Sefira Keter je zde označena jako „moře“, sefira Chochma jako „fontána“ a sefira Bina jako „velká nádoba“. Intenzita emanačního procesu tedy směrem dolů klesá. Nejdříve jde o moře, které se zmenší na fontánu, ze které je následně pouze velká nádoba. Sedm dolních sefirot je popsáno jako

257 Zohar I 9a, Zohar III 163b.

258 Chagiga 14b.

„*potoky*“, či „*nádherné nádoby*“. Nádoby sice nádherné, ale již ne velké, jak je to uvedeno v souvislosti se sefírou Bina. Intenzita proudu tedy směrem dolů klesá. Nebeská akademie se podle Zoharu nachází v úrovni sefíry Bina, či je s ní dokonce ztotožněna.²⁵⁹ Mesiáš se podle knihy Zohar nachází v Zahradě Eden, která je na úrovni Malchut. Nachází se na jejím nejskrytějším místě, které se nazývá ptačí hnízdo.²⁶⁰ Nebeská akademie je tedy situována na mnohem vyšší úrovni, než na které přebývá Mesiáš. Nebeská akademie tím pádem nutně přijímá mnohem silnější proud B-žího světla, než Mesiáš samotný. Mesiáš do tohoto místa dokonce vystupuje, aby mohl být nejvyššími spravedlivými korunován, což znamená, aby mohl přijmout obrovský příval B-žího světla, který na ně proudí, neboť jsou mnohem blíže zdroji všech emanací, než on. Tak obrovská je podle Zoharu a výkladu rabi Moše Cordovera odměna spravedlivých, kteří se zcela ponoří do studia mystické tradice - budou korunou Krále Mesiáše.

Rabi Šim'on bar Jochaj je označen jako šťastný, neboť jeho způsob výkladu Tóry vystoupil jako tři sta sedmdesát paprsků, což Ramak opět klade do souvislosti s desítkou sefirot, jak tomu bylo i v případě tři sta sedmdesáti nebeských kleneb. První tři sefirot jsou stovky, sedm nižších sefirot pak desítky. Autor nám tím chce sdělit, že rabi Šim'on podává nejdokonalejší způsob výkladu vůbec, neboť jeho výklad reflektuje nejen reálie světů, jimiž prochází sedm dolních sefirot, ale i reálie nejvyšších světů horních tří sefirot. Číslovku šest set třináct autor logicky klade do souvislosti s šesti sty třinácti příkazy a také s šesti sty třinácti světly. Autor se tedy pravděpodobně domníval, že ten, kdo tyto příkazy vykonává, jakoby ona světla rozsvěcoval a osvětloval svět, tedy jakoby měnil temnotu na světlo. Číslovku klade také do kontextu s třinácti mírami milosrdenství, jejichž seznam a výklad můžeme najít u Maimonida.²⁶¹ Jde o třináct vlastností, které jsou odvozovány z Ex 36,6-7, což je jistý seznam atributů, které B-h oznámil Mojžíšovi.

Učení akademie rabi Šim'ona bar Jochaje nestvrzuje Mesiáš, jak bylo vyloženo výše, ale dle textu sám Svatý, buďž požehnán. Stvrzuje učení nejen akademie rabi Šim'ona bar Jochaje, ale i Achijáše Šíloského a Chizkijáše, krále Judska. Ramak tvrdí, že je to kvůli mystickému vztahu jejich duší, což zřejmě znamená, že jejich duše mají pocházet ze společného kořene. Poukazuje také na Midraš ha-Ne'elam, kde se v oddíle Berešit nachází text, kde Rabi Šim'on říká, že mu ukázali místo spravedlivých ve světě, který přijde, na což navazuje slovy: *V mém srdci nezůstala žádná místa s výjimkou toho u Achijáše Šíloského a své místo jsem si zvolil.*

259 Raja Mehejmana 253b.

260 Zohar II 7b.

261 More Nevuchim 1,52.

Rabi Šim'on a prorok Achijáš Šíloský mají v budoucím světě sdílet stejné místo, což znamená, že jejich aktivita byla podobná.

Jakou další spojitost mezi osobou Achijáše Šíloského a rabi Šim'onem bar Jochajem bychom mohli najít? Oba jsou podle tradice autory tajemných spisů. Achijáš Šíloský je dle Bible autorem jisté knihy, která je nazvána Proroctví Achijáše Šíloského. Tato kniha má informovat o skutečích krále Šalamouna.²⁶² Kniha se nedochovala a je možné, že dokonce ani nikdy neexistovala, tradice bere však zmínku o její existenci vážně. Rabi Šim'on bar Jochaj je pak považován za autora knihy Zohar. Látku popisující vztah těchto dvou osob také traduje Midraš Raba: *Rabi Chizkija řekl jménem rabi Jeremii: „Toto řekl rabi Šim'on ben Jochaj: Kdyby Abrahám chtěl, tak se mohl přimlouvat za generace od svého času až do mé doby. A já se mohu přimlouvat za generace od mého času až do (doby) Krále Mesiáše. Ale kdyby (Abrahám) nechtěl a Achijáš Šíloský by se spojil se mnou, tak bychom se přimlouvali (za generace) od Abraháma až do (doby) Krále Mesiáše.“*²⁶³ Achijáš Šíloský je tedy tradicí považován za stejně významného spravedlivého, jako rabi Šim'on bar Jochaj. Síla jejich společných zásluh má být taková, že by mohli zajišťovat existenci světa od doby Abraháma až do příchodu Mesiáše a to dokonce i v případě, že by Abrahám nepřítakal na B-ží volání. Podle Baba Batra 121b patří Achijáš Šíloský mezi sedm spravedlivých, kteří existují od počátku světa a jejichž životy navazují jeden na druhý a tak kontinuálně chrání svět před zničením. Patří mezi ně Adam, Metušelach, Šem, Amram, Jákob, Achijáš Šíloský a prorok Eliáš, který dle tradice stále žije. Podle Sanhedrin 102a byl Achijáš Šíloský velikým znalcem Tóry.

Dále autor opět upozorňuje na to, že Pán křídel je anděl Metatron. Z vybraného textu však jasně nevyplyvá, proč je zde anděl Metatron uveden dvakrát. Jednou je prostředníkem, který přísahou sděluje dění za nebeskou oponou a podruhé je o něm pouze konstatováno, že přichází, což zazní z úst Mesiáše. Rabi Moše Cordovero předkládá logickou úvahu, jejímž výsledkem je to, že Metatron nemůže přicházet, aby potvrdil vyučování v Nebeské akademii, neboť tato aktivita je zde již přisouzena Svatému, budiž požehnán. Autor se tedy ptá, proč Metatron do Akademie přichází, a jeho odpovědí je, že Metatron je zde vlastně jistým heroldem Svatého, budiž požehnán, který před Ním předchází, ohlašuje Jeho nastávající přítomnost a to, co hodlá v Akademii učinit, což obratně klade do souvislosti s veršem Kaz 10,20, kde je konstatováno, že tuto „záležitost přinese Pán křídel“. Pán křídel zde tedy figuruje jako osobní posel Svatého, budiž požehnán. Výklad má jisté opodstatnění, neboť na

²⁶² 2 Pa 9,29.

²⁶³ Berešit Raba, 35,3.

jednom místě Zoharu²⁶⁴ je Metatron skutečně jako vyslanec označen. Je označen jako vyslanec osmnácti světů, což je osmnáct požehnání amidy, která má přijmout. Podle tohoto textu bychom mohli Metatrona tedy chápat nejen jako osobního posla, ale také jako tajemníka.

Příběh následně pokračuje tím, že Veliké moře i Livjátan se roztřesou. Rabi Moše Cordovero říká, že důvodem pro toto chvění bylo to, že se domnívali, že již přišel čas, tak jak to slíbil Vládce moře. Autor komentáře tvrdí, že Vládcem moře je sefira Keter. Veliké moře je pak sefira Chochma. Livjátana pak autor nechápe jako mýtické zvíře, ale jako alegorii dolní části sefirotického stromu, která naznačuje šest nižších sefirot s výjimkou Malchut, tedy Gedula, neboli Chesed, Gevura, neboli Din, Tiferet, Necach, Jesod a Hod, podle šesti částí Livjatanova těla. Tento výklad je velmi abstraktní úvahou, která se zřejmě odklání od původní intence autora. Je ale nutné vzít v patrnost fakt, že Ramak nechápal Zohar jako kolektivní dílo několika autorů, ale jako dílo jedince. Vzhledem k tomu, že knihu Raja Mehejmana chápal tedy Ramak jako dílo rabi Šim'on bar Jochaje, stejně tak jako Vizi rabi Chiji, tak musíme uznat, že v jeho obzoru má tato úvaha jisté opodstatnění. V Raja Mehejmana 370a se totiž píše: *Mezitím, hle, přišla Svatá lampa. Věrný pastýř zahájil diskuzi a řekl: „Učenci naši Mišny, co je to Livjátan?“ Svatá lampa mu řekla: „To je ten, jehož stupněm je prostřední sloup a (také je to) spravedlivý, o němž jest možno uvažovat tak, (že v něm) je tělo a smlouva jedním. I roste v tomto moři, což je horní Matka a moře, neboť v něm dochází ke sjednocování Svatého, budiž požehnán, dvaceti pěti a dvaceti pěti písmeny, což dává dohromady numerickou hodnotu slova jam.“ Věrný Pastýř řekl: „Livjátan je skutečně tím, kdo stojí na břehu moře a svět stojí na jeho šupinách. Je to spravedlivý, základ světa. I celý svět na něm stojí.“* Tento text chápe a vykládá Livjátana dvojím způsobem. Livjátan je spravedlivý člověk, na němž stojí svět, a zároveň je to také prostřední sloup, který stojí na břehu moře a svět podepírá. Tento prostřední sloup je sefirotický strom, na jehož fungování stojí existence světa stejně tak, jako na skutecích spravedlivého. Pojem prostřední sloup, se kterým je zde Livjatan ztotožněn, figuruje jako symbolické vyjádření sefirotického stromu i na dalších místech Zoharu. Nejnázornější je však tento text, který vhodně zapadá do problému, o kterém komentátor hovoří:²⁶⁵ *„A řeka vyprahne a vyschne.“*²⁶⁶ *Řeka, ta bude vysušena dolním písmenem hej, aby od ní k Ejn Sofovi odešel proud deseti. Avšak ihned, jak vyjde Izrael z vyhnanství, Svatý lid, aby došlo ke sjednocení, tehdy (se vyplní) to, co je řečeno o té řece,*

264 Raja Mehejmana 278a.

265 Zohar I 26a.

266 Iz 19,5.

*která byla vyprahlá a suchá:*²⁶⁷ „A řeka vychází z Edenu, což je šest, aby zavlažovala zahradu“ *Řeka, to je prostřední sloup...*²⁶⁸ Ony řeky vycházející z Edenu, které jsou zde popsány jako „*prostřední sloup*“, jsou jednoznačně sefirot a v Raja Mehejmana nese Livjatan stejné označení. Domnívám se, že toto je směr, kterým se autorova úvaha ubírala. Livjatan, což je dle komentáře dolní část sefirotického stromu a Velké moře, což má být sefira Chochma, se pak třásl z toho důvodu, že se domnívaly, že se vyplnilo to, co slíbil vládce moře, což je sefira Keter. Předmětem slibu bylo, že vládce moře, čili Keter, pohltí všechny „*vody, které byly na počátku*“, tedy vyčerpá všechnu vodu moře, což znamená, že vyprázdní sefiru Chochma- odčerpá její světlo a zabrání tak tomu, aby jejím světlem, které je symbolicky vyjádřeno jako sladké vody, byl obměkčen soud, který je zde zastoupen slanými slzami, a soud se pak nezmírněn vylije na svět s nejvyšší intenzitou. S tímto výkladem velmi dobře souzní i výše citovaný text, který operuje s obrazem vyschlé řeky, která nebude naplněna, dokud nedojde k vykoupení Izraele. Sefirotický strom je suchý z toho důvodu, že národy musí být potrestány za vyhnanství Izraele, suchý je proto, že z velkého moře, což je Chochma, do něj neproudí voda, tedy světlo. Je suchý, což znamená prost milosrdenství. V tomto oddíle jsme svědky snahy o harmonizaci konceptů základní části Zoharu a Raja Mehejmana. Dle mého názoru se autor mylí. Livjatan je spíše symbolem Sitra Achra.

Rabi Šim'on představí Mesiáši rabi Chiju jménem, což autor komentáře vykládá tak, že Mesiáš jej nemohl poznat od pohledu, ale pouze podle jména, neboť spravedlivé si připomínáme jménem a jejich skutky, což zřejmě souvisí s Rašiho komentářem k verši Gn 6,9: *Toto jsou příběhy o Noemovi, Noe byl spravedlivým a bezúhonným mužem mezi svými pokoleními. Noe chodil s B-hem.* Raši verš komentuje tak, že písmo Noema připomíná tím, za co si zaslouží chválu, jak je to řečeno v Př 10,7: „*Vzpomínka na spravedlivého je pro požehnání.*“ Tato věc nás má podle Rašiho naučit, že základem příběhů o spravedlivých jsou dobré skutky. Spravedlivé si mají židé připomínat jejich jménem a záslužnými činy, které vykonali a jejich jméno mají spojit s klauzulí „*zichrono livracha*“. Jakmile tedy Rabi Šim'on bar Jochaj oznámil jméno rabi Chiji a jeho titul, Mesiáš si uvědomil, o koho jde a jaké záslužné činy se s ním pojí.

Dále autor komentáře říká, že Mesiáš věděl, že dny rabi Chiji a dny jeho synů nebudou již příliš dlouhé, avšak nevěděl, kolik přesně jim ještě zbývá. Rabi Moše Cordovero podává dvě možnosti výkladu přímlyvy rabi Šim'ona. Dle první varianty rabi Šim'on věděl, kolik dnů rabi Chijovi ještě zbývá a věta „*byl mu dán čas*“, pak dle komentáře znamená, že mu zjevili, kolik

²⁶⁷ Gn 2,10.

²⁶⁸ Zohar I 17a.

dní mu ještě zbývá. Věta „*byl mu dán čas*“, se v tomto případě vztahuje k Mesiášovi, a ne k rabi Chijovi, což je překvapivé. Mesiáš je zde představen jako ten, kdo má jakési ponětí o dění v pozemském světě a i nějaké mlhavé ponětí o jeho budoucnosti. Členové Nebeské akademie však disponují přesnějšími informacemi, což souvisí s úvahou, kterou jsem stručně nastínil výše, a sice, že spravedliví v Nebeské akademii vědí o dění v pozemském světě. Mesiáš na základě této informace, kterou mu sdělili, přestal naléhat. Druhou možností výkladu, kterou Ramak uvádí, je obraz Nebeské akademie jako soudního dvora, jehož příslušníci soudí všechny spravedlivé, kteří jsou ještě na zemi. Rabi Šim'on se v tomto případě pomodlí s prosbou, aby rabi Chija nezemřel a byl mu dán čas, a v reakci na modlitbu mu je dán. Jde o obraz sporu mezi spravedlivými Nebeské akademie a Mesiášem. Mesiáš rozhodne, že je třeba, aby rabi Chija zemřel, ale spravedliví v reakci na modlitbu rabi Šim'ona bar Jochaje jeho rozhodnutí ruší a výsledkem je to, že „*mu dali čas*“, tedy ne Mesiáš, ale spravedliví mu jej dali. Autor se ani slovem nezmiňuje o tom, proč se zde hovoří i o synech rabi Chiji, kteří se také měli připojit.

Rabi Chija prohlásí, že bar Jochaj je šťastný, že si tak mnoho zasloužil, což Ramak označuje za nejzásadnější záležitost tohoto textu, a já jsem se pokoušel ji vyzdvihnout i v předchozích pasážích. Celý text nám chce ukázat odměnu, kterou dostal rabi Šim'on a kterou mohou očekávat i jeho žáci, jak kruh žáků, který se kolem něj shromažďoval, tak i všichni ti, kteří se jeho žáky stanou mnoho a mnoho století po jeho smrti, díky studiu jeho knihy. Jako bar Jochaj, tedy syn Jochaje, je pojmenován z toho důvodu, že sousloví „*syn toho a toho*“, je nedílnou součástí jména spravedlivého, které má vždy odkazovat nejen k němu samotnému, ale i k jeho otci, bez něhož by neexistoval. Rabi Moše Cordovero dále poukazuje na nám již známý text z Ketubot 77b, kde je bar Levi uveden do Nebeské akademie slovy: „*Vykliďte místo pro bar Leviho*“.

Verš Př 8,21 Ramak vysvětluje tak, že ona existence, která je zde zmíněna, jsou komnaty moudrosti, které jsou pro rabi Šim'ona otevřené, a proto je jeho moudrost veliká. Komnaty moudrosti jsou tedy mystickou tradicí, kterou B-h otevírá těm, kteří Ho milují. Na jiném místě Zoharu je text, který vysvětluje, že touto existencí, o které se zde hovoří, je stvoření ex nihilo a třináct řek čistého balzámu, které jako nadpozemské vlastnictví dostane ten, kdo během pozemské existence studuje Tóru, přičemž slovním spojením studium Tóry Zohar vyjadřuje studium mystické látky.²⁶⁹

Ramak říká, že příběh byl vyložen s pomocí nebes, což znamená, že sám sebe chápal jako

269 Zohar I 78a.

člověka, kterému při komentování B-h pomáhá, tedy otevírá pro něj komnaty horní moudrosti a patří mezi ty, které B-h nazývá „*ti, kteří mě milují*“ a onu existenci dostane do dědictví.

6. Rabi Šim'on ibn Lavi

Rabi Šim'on ibn Lavi je důležitou postavou židovské mystiky 16. století. Jeho ruka dala vzniknout velmi kvalitnímu komentáři Zoharu, na nějž se v této kapitole zaměříme. Nejdříve však uvedu několik základních informací o autorovi a jeho díle.

6.1. Život a dílo rabi Šim'ona Laviho

O životě rabi Šim'ona ibn Laviho²⁷⁰ je známo jen několik skutečností. Rabi Šim'on ibn Lavi se narodil ve Španělsku, pravděpodobně začátkem 16. století, odkud byl jako dítě vyhnán do města Fezu v Maroku. Fez opustil roku 1549 a jeho cílem byl Izrael. Byl však zajat arabskými bandity a poté, co za něj bylo zaplacené výkupné, dorazil roku 1551 do Tripolis. Při pohledu na zhoršující se náboženské podmínky židovských usedlíků, se rozhodl v Tripolis zůstat. Jeden ze zdrojů informuje, že Ibn Lavi sloužil jako lékař tureckého vládce. Rabi Šim'on Ibn Lavi zemřel v Tripolis roku 1585 a místní židovská komunita v průběhu dějin prokazovala jeho hrobu velkou úctu.

Jeho hlavním dílem je obsáhlý komentář k Zoharu, pojmenovaný Ketem Paz. Rabi Šim'on Lavi byl také pijutistou a velké popularity dosáhla jeho báseň Bar Jochaj. Připisuje se mu také autorství slovníku, který vysvětluje problematické výrazy nacházející se v knize Zohar. Rabi Šim'on Lavi, stejně jako ostatní kabalisté své doby, věřil, že autorem Zoharu byl rabi Šim'on bar Jochaj, kterého také opěvuje ve své básni a že učení knihy Zohar má absolutní doktrinální platnost, ať už v otázkách mystických, tak v otázkách halachických. Nepřikládal mu nadpřirozený původ, ale věřil, že jeho studium může uspišit příchod Mesiáše.

Ve svém díle kritizuje filosofické myšlení, avšak některé filosofické spisy sám používal, mezi jinými např. Maimonidova Průvodce zbloudilých. Základní charakteristikou jeho komentáře je chápání zoharických mýtů jako teosofické alegorie, již se pokouší čtenáři rozkrýt. Největší pozornosti se v jeho díle dostává diskuzi nad přirozeností sefirot, což bylo téma, které hýbalo kabalistickým myšlením 16. století. Otázkou je, zdali jsou sefirot samotné B-ží podstaty, či jde pouze o kelim, tedy nástroje. Rabi Šim'on Lavi ve svém díle harmonizuje

²⁷⁰ V této podkapitole vycházím z výtahu dizertační práce Boaze Husse, která se jmenuje „Ketem Paz - The Kabbalistic Doctrine of Rabbi Simeon Lavi in his Commentary of the Zohar.“.

obě teorie tvrzením, že sefirot jsou ve stejném okamžiku jak soupodstatné s B-hem, tak jsou zároveň i nástroji, které B-h využívá při působení na tento svět. První sefira je s B-hem identická, ale při emanačním procesu dochází k tomu, že další sefirot se již svou podstatou od prvotní emanace, tedy B-ha, vzdalují. Proces emanace popisuje inovativním konceptem šíření B-žihovo světla a jeho skrývání (Genizat ha-Or), což je alternativní schéma k Luriově teorii o ciccumu, tedy B-ží kontrakci sama do sebe.

Ve svém díle také řeší otázku vztahu mezi B-hem a člověkem, přičemž věří tradiční nauce, kterou Zohar předkládá na mnoha místech, že duše člověka má tři části a nejvyšší nešama je B-žského původu. Zdůrazňuje intelektuální aspekt duše a její postupné vstupování do lidského těla popisuje jako intelektualizaci člověka.

Jeho dílo však zdaleka není pouze teosofické, jak by se mohlo z předchozích řádků zdát, ale je plné i látky povahy theurgické. Rabi Šim'on Lavi se zajímal o mystiku modlitby, tedy o to, jaký vliv na dění v B-žím pléromatu má lidská modlitba. Jeho dílo je i povahy magické, neboť magické texty cituje a uvádí kabal do souvislosti s astrologií a astrálními sférami. Rabi Šim'on ibn Lavi bývá označován jako poslední španělský kabalista. V další části mé práce se seznámíme s překladem několika stránek z jeho stěžejního díla.

6.2. Komentář z pera rabi Šim'ona Laviho

Tento komentář se nachází v knize Ketem Paz k Berešit, folio 41-43.

Strana čtvrtá, kde se budeme zabývat další záležitostí, kterou je následující text: „*Od tohoto dne se postil čtyřicet dní, aby spatřil rabi Šimona.*“ Aby mu jej ukázali ve snu, či ve vidění a aby spatřil, na jaké úrovni se rabi Šim'on nachází ve světě duší.

„*Nejsi oprávněn jej spatřit!*“ (Tento výrok) neznamená, že by k tomu nebyl vhodný²⁷¹, neboť pokud by tomu tak bylo, museli by (mu) říci: Nejsi způsobilý.²⁷² Ve skutečnosti je to proto, že šlo o úroveň, na kterou se povznesl rabi Šim'on bar Jochaj. Totiž pokud se člověk ještě nachází v materiální existenci, je omezeno jeho právo na tuto úroveň vystoupit.

„*Plakal a postil se dalších čtyřicet dní.*“ Již víš, že tento počet čtyřiceti dní (představuje) přesně vymezenou dobu, během které se člověk povznáší na vyšší úroveň, neboť hle Mojžíš náš učitel, budiž mu mír, „*tam zůstal s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí, pozemský chléb nejedl a (ani) obyčejnou vodu nepil*“.²⁷³ Ty již víš, že rituální očista ve vodě mikve

271 Ra'uj.

272 Kedaj.

273 Volná parafráze Ex 34,28.

vyžaduje (míru) čtyřicet se'a^{274 275}, neboť to je určité hraniční vymezení rituální čistoty, jak to bude jasně vysvětleno v mystickém výkladu, který se týká mikve.²⁷⁶ Toto je důvodem, proč se zbožní postí čtyřicet dní, což tato záležitost naznačuje. A hle, rabi Chija se ve svém rozrušení postil dvakrát čtyřicet dní. Ukázali mu ho, i rabi El'azara, a sice ve vidění a ne ve snu a to právě (ve chvíli), kdy se zabývali tím tajemstvím, o kterém mluvil rabi Jose. Z tohoto místa je možno dobře porozumět tomu, co řekli naši učitelé, budiž jejich památka požehnána, o verši: „*Přivádí k pohybu rty spících.*“²⁷⁷ Když řekneme slovo jménem spravedlivého, „*jeho rty se v hrobě pohybují*“²⁷⁸, a tím spíše se probudí jeho nešama nahoře.

„*A mnoho tisíců poslouchalo jeho řeč.*“ To jsou nešamot spravedlivých a skupiny andělů a to je v souladu s veršem, kde je řečeno „*Kolegové*“²⁷⁹ *pozorně naslouchají tvému hlasu*“²⁸⁰

„*Mezitím viděl mnoho velikých nadpozemských křídel a na ně vystoupili...*“ Neviděl nic jiného, než křídla, a vůbec nespátřil formu andělů, kteří vynášeli rabi Šim'ona a rabi El'azara do Nebeské akademie, neboť zpočátku mu je zjevili dole, ale poté se díky vidění povznesl na tento stupeň, až je spatřil, jak je vynášeli (andělé) nahoru do Nebeské akademie. (Takto) rabi Chija dosáhl toho, že je spatřil, jak vystupují. A vše, co vystupovalo, byl lesk, krása a světlo, které jim bylo přidáno, neboť nejdříve byli oděni do šatu, který je vhodný dole, ale poté, co se rabi Chija během tohoto vidění povznesl a oblékl si svatá roucha, dosáhl dále a viděl je vystupovat a on vystupoval s nimi.

Rabi Šim'on zahájil diskuzi a řekl: „*Nechť vstoupí rabi Chija a ať uzerá, jak mnoho jest toho, co připravil Svatý, budiž požehnán, atd...*“ Stupeň rabi Chiji a jeho synů byl znám již za doby jejich života.

„*Šťastný je ten, kdo sem vstoupil bez hanby...*“ To se týká toho, kdo nikdy neučinil žádné přestoupení a dokonce se od něj odvrátil, aby se nemusel stydět.

„*Šťastný je ten, kdo stojí v tomto světě jako pilíř, který je silný...*“ (To znamená), že s ním nezmítá zlý pud a stojí jako mocný lev, aby vykonal vůli svého Stvořitele.²⁸¹

„*I viděl jako kdyby vstoupil.*“ Poté, co mu bylo dáno povolení. „*I povstal rabi El'azar a ostatní pilíře*“, aby poctili rabi Chiju. „*Ale on se styděl.*“ Styděl se proto, že mu prokázali tak

274 Viz Menachot XII, 4.

275 S'ah a mesure of volume for dry objects and for liquids; in gen. *measure*. Jastrow Dictionary.

276 Mikvot II, 5.

277 Pís 7,10.

278 Jevamot 94a, Sanhedrin 92a.

279 Hebrejský výraz chaverim a stejně tak aremejský výraz chavraja nepřekládám záměrně jako přátelé, ale jako kolegové, čímž se snažím zdůraznit to, že ani tak nejde o přátele osobní, jako spíše o spolužáky, či kolegy ze stejných talmudických akademií.

280 Pís 8,13.

281 Bemidbar Raba 20,24.

velkou čest.

„*I shrbil se a vstoupil a sedl si k nohám rabi Šimona.*“ Kvůli své převeliké pokoře si (rabi Chija) pospíšil, aby se neprodíral přes hlavy svatého lidu²⁸², který stál pro jeho poctu a sedl si dolů.

„*Slyšel hlas, který vyšel a řekl: „Nepozvedej svůj zrak...”*“ (To znamená) aby nevyrazil za tím účelem, aby uviděl Hospodina a aby se za ním nerozběhl, neboť není možné, aby Jej člověk spatřil a přežil.²⁸³ „*Sklopil své oči, ale (přesto) viděl světlo, které zářilo z dálky.*“ Nešlo o Nejvyšší světlo, ale pouze o jiskru, která se z něj z dálky šířila.

„*Hlas se vrátil jako na počátku.*“ Poté, co slyšel hlas, který říkal „*nepozvedej svůj zrak*“, uslyšel podruhé onen hlas, který říkal: „*Horní, skrytí (a) tajní, ti, kdo máte otevřené oči.*“ Toto se týká zorniček andělů, kteří se nazývají „*oči Hospodinovy*“, ke kterým (Hospodin) volá, aby se rozhlédli a vyrazili. Také se zde hovoří o spících očích, které jsou uzavřené v důlcích, které mají víčka, která je zakrývají. Toto jsou lidé. Neboť Hospodinovy oči nemají víčko, jak bude zřetelně objasněno v mystickém výkladu v oddíle Idra. Těmto (hlas řekl) aby se probudili ze svého spánku a o tom se píše ve verši: „*Jak dlouho budeš spát lenochu? Kdy povstaneš ze svého spánku?*“²⁸⁴

„*Kdo z vás (je tu takový) že přeměnil temnotu na světlo?*“ Všechna potěšení tohoto světa jsou temnotou a potěšení světa, který přijde, jsou světlem a ten, kdo slouží Hospodinu, přetváří a mění zlo na dobro. „*A hořké chutě na sladkost.*“ To jsou ti, kdo přijímají utrpení s vlídnou tváří.

„*Kdo z vás (je tu takový), že každý den s nadějí očekával světlo, které září ve chvíli, kdy Král navštěvuje Gazelu.*“ Kdo je tím, kdo očekává každý den a den vykoupení? Tehdy totiž navštíví B-h, budiž požehnán, svou Šechinu, která byla uvržena do vyhnanství společně s Izraelem a to do každého místa vyhnanství, kam byli vyhnáni. A Šechina se nazývá „*Toužící laň*“^{285 286}, protože laň má úzké lůno²⁸⁷, jak bude jasně vyloženo. „*Ten z vás, kdo toto neočekával každý den...*“ (Toto zvolání se týká toho, kdo) během úsvitu očekává Hospodinovu spásu. Soud člověka totiž začne tak, že se jej vyptají na to, zdali očekával spásu a jestliže spásu neočekával, tak ve světě, který přijde, mít věčnou spásu nebude.²⁸⁸

„*Mezitím kolem sebe viděl mnoho z kolegů, všechny ty stojící pilíře...*“ To jsou kolegové

282 Megila 27b.

283 Volná citate Ex 33,20.

284 Př 6,9.

285 Ž 22,1.

286 Viz Complete Jewish Bible with Rashi.

287 Joma 29, Eruvin 54.

288 Šabat 31a.

rabi Šim'ona. Viděl jejich duše ve stavu, který předcházal jejich odchodu (ze světa), když (ještě) byly ve společenství spravedlivých (a ti byli) pilíři světa. „*Viděl, že je vynášely do Nebeské ješivy. Tito vystupovali a tito sestupovali.*“ (Tak tomu bylo), neboť byli jako andělé B-ží, (kteří) vystupují a sestupují a již víš, že duše spravedlivých, které jsou v dolní Zahradě Eden, během šabatů a svátků a nových měsíců vystupují, aby se těšily v horní Zahradě Eden a poté se vracely do dolní Zahrady Eden, dokud jejich lhůta v dolní Zahradě Eden není naplněna a poté vystupují a již nesestupují, leč jedině v případě, že je pošle B-h.

„*A nad všemi těmito Pán Křidel...*“ To je (prorok) Eliáš, neboť jemu je přiděleno oznámení vykoupení, jak se to píše: „*Hle, já k vám před příchodem Hospodinova velikého a bázeň vzбудujícího dne pošlu proroka Eliáše.*“²⁸⁹ A to je v souladu s tím, co napsali naši učitelé, budiž požehnána jejich památka, a sice: *A pták ať létá nad zemí*²⁹⁰ „*A pták,*“ *to je Michael a „ať létá,*“ *to je Gabriel.* „*Na zemi,*“²⁹¹ *to je Eliáš, neboť se stále nachází na zemi.*²⁹²

„*A vyřkl přísahu, že slyšel zpoza Nebeské opony, že atd...*“ „*Zapřísahal se přísahou, že slyšel zpoza Nebeské opony, že Král stále každý den pamatuje na Laň atd...*“ „*A v oné chvíli tvrdě tluče atd...*“ (Král tvrdě tluče z toho důvodu), že se každý den hněvá kvůli zničení svého Chrámu. „*Na tři sta devadesát kleneb.*“ Toto odpovídá počtu nebes a o tom se píše ve verši: „*Nebeské pilíře se třesou a jsou překvapeny Jeho křikem.*“²⁹³ Ve chvíli, kdy se Král hněvá, Jeho služebníci se třesou. „*A roní kvůli tomu slzy.*“ Když může, tak pláče, jak o tom mluví biblický verš: „*Má duše bude tajně plakat.*“²⁹⁴

„*A tyto slzy padají doprostřed moře.*“ Věť, že jsou slzy hněvu a že jsou slzy útechy. A to jsou ty, které se nazývají brány pláče,²⁹⁵ které nebyly zavřeny a (tyto slzy) jsou z vod milosrdenství a jsou to ty, které oslazují slané vody moře. Ale tyto slzy, to jsou skutečně slzy hněvu, které klesají do Velkého moře a jimi je krměn a podporován vládce moře, který je rozpálen k soudu a hle ve chvíli, kdy (slzy) klesají, „*přijímá na sebe, aby pozřel všechny vody, které byla na počátku*“, (a sice) ve chvíli, kdy budou Izraelci potřebovat, aby jako vykoupení prošli prostředkem moře po souši. Vše toto je naznačeno nahoře a příklad toho (se odehraje) dole.

„*Mezitím uslyšel hlas, který řekl: „Vyklid'te místo, vyklid'te místo.*“ Takový je zvyk králů, že svůj příchod nechají dopředu oznámit, aby vyklidili místo, kde budou sídlit. Však již víš, že

289 Mal 3,23.

290 Gn 1,20.

291 Hebr. al. Výraz můžeme přeložit nejen nad, ale i na.

292 Zohar I 146b.

293 Jb 26,11.

294 Jr 13,17.

295 Berachot 32b.

Král Mesiáš vstupuje každý den do paláců dolní Zahrady Eden, aby navštívil duše, které v tomto světě snášely utrpení pro službu svému Stvořiteli a také do paláce, kde probíhá výuka dětí, které brzy zemřely. (Sem vstupuje), aby utěšil ty, kteří litují zničení chrámu a nad jeho zničením smutní. Do oněch paláců On vstupuje, tak jako přijde v budoucím světě. A hle, rabi Chija řekl, že (jej) viděl přicházet do Nebeské akademie rabi Šim'ona a (Mesiáš) řekl, že všichni mudrci, kteří byli v tomto světě vedoucími akademií, hle, oni jsou zaznamenáni (a je zaznamenáno to), čím se (dotyčný) zabýval a kolegové také vystupují z Pozemské akademie do akademie Nebeské a Král Mesiáš vstupuje do všech těchto akademií a dává pečeť na Tóru, kterou se zabývají a na nová tajemství, která v ní svými ústy objevili a také (přichází Mesiáš) proto, že Tóra rabi Šim'ona bar Jochaje, budiž mu mír, zajišťuje existenci světa. Díky jeho zásluze budou Izraelci v budoucnosti vykoupeni, a sice, až se jí budou zabývat, tak jak to on napsal, budiž mu mír a sice, že na konci dnů se jeho (kniha) Zohar zjeví,²⁹⁶ neboť kvůli našim hříchům, kterých je veliké množství, byla v dávných dobách zapomenuta, až (se stalo), že každému, kdo o ní mluvil, řekli nevěřící Inoucí k řecké filosofii a kromě ní k dalším falešným naukám, aby ji nepřipomínal. O nich a o jim podobných řekl rabi Jehuda, že Tóra bude v budoucnu v Izraeli zapomenuta.²⁹⁷ Ale neviděli jsme, že by bylo mudrcům Izraele zabráněno zabývat se Tórou a Talmudem. Pověz, zdali tomu není tak, že nedošli až k jeho konci? Neboť on je celý „uložen na zlatých podstavcích“.²⁹⁸ Výklad: Na podstavcích výkladů Zoharu a jeho základů, jak je to známo mystické tradici. Kvůli našim hříchům, které přebujely, byl zapomenut kořen a základ a hle, oni se zabývají jen tím, co je v něm zjevné a ne jeho tajemstvím a proto řekl, že viděl, že Mesiáš přicházel do akademie rabi Šim'ona bar Jochaje, „neboť všichni spravedliví, kteří byli vedoucími akademií a nacházeli se tam“, se zabývali tajemstvími.

I řekl, když jej uviděli, „aby vstali všichni kolegové, i povstal rabi Šim'on“ k počtu Mesiáše „a světlo rabi Šim'ona zářilo až do výšin nebes, i řekl mu Mesiáš, totiž rabi Šim'onovi: „Rabi rabi, neboť tvůj způsob učení Tóry vystoupil jako tři sta devadesát“²⁹⁹...“ (Tento počet) odpovídá počtu nebes a to znamená, že každý, kdo se zabývá Tórou, kvůli ní samé, jakoby tvořil nebesa a zemi, když přijde. A povšimni si toho, že jej pojmenoval „rabi rabi“ a prokázal mu (tak) počtu, neboť není žádná družina, kde by bylo oprávněné ho nazývat „Šim'on“, leč jedině (ve spojení) s Nejstarším, budiž požehnáno Jeho jméno, jak se to píše v

296 Tikunej Zohar 23a.

297 Šabat 138b.

298 Pís 5,15.

299 Jde o různočtení. Ostatní komentáře, které mám k dispozici, uvádí číslovku tři sta sedmdesát. V Or Jakar se toto různočtení nachází v závorce, ale Ramak se jím nezabývá.

knize Tikunim a v Zoharu na straně 24.

Další záležitost: „*A každý jednotlivý paprsek se dělí na šest set třináct významů.*“ (Toto je v souladu s tím,) že slova Tóry jsou jako „*kladivo drtící skálu*“³⁰⁰ a z jedné jiskry se vykreše mnoho jisker, podle počtu šest set třináct, neboť toto je počet, který je spojen s micvot a s orgány člověka³⁰¹ a s každým světem a světem, neboť vše je učiněno jedním způsobem.

„*A koupou se v řekách čistého balzámu,*“ toto odpovídá třinácti řekám, které jsou mystickým výkladem třinácti vlastností dokonalého milosrdenství, jež se pojí s balzámem, jak to bude vyloženo na jeho místě, (které se věnuje) mystickému výkladu „*nosítek*“ a „*balzámu*“. A tyto řeky odvozují svůj původ od vybrané vůně, neboť veškerý požitek duše a ducha se pojí k vůni, kterou dme duše a ne k materiálnímu pokrmu, což je mystickým výkladem libé vůně pro Hospodina.

„*A Svatý, budiž požehnán, pečeti Tóru tvé akademie a akademie Chizkijáše krále Judska...*“, protože on napravil chybu, které se dopustil jeho otec. Ten totiž zavřel synagogy a studovny, neboť jest řečeno: „*Svaž svědectví, zpečet' Tóru mezi mými učedníky.*“³⁰² Ale Chizkijáš akademie zakládal a a položil do akademií meč a řekl: „*Každý, kdo zde nebude studovat, bude tímto probodnut.*“ I hledali od Gat až po Antipatris a nenašli (ani) muže (ani) ženu, (ani) malého chlapce (ani) malou dívku, kteří by nezkoumali halachická ustanovení, která se týkají rituální nečistoty a rituální čistoty³⁰³, což je podstata a základ Tóry, neboť znalosti o (různých druzích) rituální nečistoty a o (různých druzích) rituální čistoty jsou tajemstvím svatosti ale (také) kelipy, jak bude vyloženo, pokud B-h rozhodne, abych žil.

„*Ale nejsem to já, kdo přichází zpečetit (vyučování Tóry) ve tvé akademii.*“ Neboť tvá Tóra je zpečetěna pečeti B-ha, budiž požehnán, a nepotřebuješ, abych ji zpečetil (jako tomu bude) u ostatní akademií, které zpečetění potřebují.

„*Avšak Pán křídel sem vstoupil a já přišel za ním, neboť vím, že nepřijde do žádné jiné akademie, leč jen do tvé.*“ Neboť on s tebou stále promlouval, dokud jsi ještě žil v jeskyni³⁰⁴ a nyní přišel do tvé akademie a já jsem jej přišel posvětit, neboť on v budoucnosti vyhlásí vykoupení a můj příchod do Izraele.

„*V oné chvíli mu řekl rabi Šim'on o té přísaze, kterou vyřkl Pán křídel.*“ Ta byla vzpomenuta výše a uslyšel ji rabi Chija. Takto k němu (rabi Šim'on bar Jochaj) hovořil, aby

300 Jr 23,29.

301 Makot 23a-b.

302 Iz 8,16.

303 Sanhedrin 94b.

304 Šabat 33b, viz také Sanhedrin 98a.

jej potěšil, neboť (Mesiáš) je „zajatý v kadeřích“³⁰⁵, ale chtěl by si pospíšet, aby přišel vykoupit Izrael.

„*Tehdy se Mesiáš roztrásl atd...*“ (Roztrásl se) kvůli tomu, že otálí.

„*Mezitím uviděl rabi Chiju u nohou rabi Šimona.*“ Poznal jej kvůli jeho duši, která byla ještě oblečena do materie, což je oděv tohoto světa. A rabi Šim'on odpověděl: „*To je rabi Chija - záře lampy Tóry*“. Jeho (znalosti) Tóry ho vynesly na tento stupeň a to dokonce, když byl ještě oblečen do materie. „*Řekl mu: „Ať se připojí on a jeho synové a ať jsou ve tvé akademii.*“

Neboť jaké by mohli mít zalíbení v pozemském světě a to zejména poté, co poznali úroveň nejvyššího světa a dosáhli jí? Ony duše také dosáhly toho potěšení, že spatřily Hospodinovu milost, jaký zájem by pak (on a jeho synové) měli mít ve světě temnoty?

„*Rabi Šimon řekl: „Ať je mu dán čas.*“

Neboť úroveň každého, kdo v tomto světě platí díky dobrým skutkům za spravedlivého, bude velká i ve světě, který přijde, neboť kvůli tomu byl stvořen. „*Dali mu čas.*“

„*Vyšel odtamtud, trásl se a jeho oči ronily slzy.*“ (Trásl se a plakal z toho důvodu), že odtamtud odešel, a jeho duše se těšila tím, co viděla atd...

6.3. Rozbor komentáře rabi Šim'ona Laviho

V rozboru komentáře rabi Šim'ona ibn Lavi se opět pokusím poukázat na rozličné reference jeho komentáře, neboť autor vychází především ze svých obsáhlých znalostí babylónského Tamudu, což činí jeho komentář zcela výjimečným.

V knize Ketem Paz nenajdeme komentář k začátku příběhu, kde je vylíčeno, jak rabi Chija padne na zem a následně plísni prach za to, co provedl. Komentář začíná až prvním půstem, který rabi Chija držel čtyřicet dní, aby uviděl rabi Šim'ona, který byl již v té době po smrti. Toto přání autor odůvodňuje tím, že rabi Chija chtěl spatřit, na jaké úrovni ve světě duší se rabi Šim'on nachází, což je dle mého názoru jasný odkaz na to, že rabi Chija chtěl spatřit, na jak vysoké úrovni je člověk, který měl tolik zásluh, že ani prach jej nemohl semlít, čímž autor mimoděk komentuje i začátek příběhu, kterýžto se však sám v textu explicitně nenachází.

Rabi Šim'on Lavi se podrobně zabývá postem rabi Chiji a jeho prvním odmítnutím. Počet čtyřiceti dní klade logicky do souvislosti s Mojžišem, který pobýval s Hospodinem na Sinaji čtyřicet dní. Počet dní se dle názoru autora pojí s rituálním očišťováním, a sice s mírou čtyřiceti se'a, což je objem vody, který má obsahovat mikve, jak je to uvedeno v Mišně,

305 Pís 7,6.

Menachot XII,4: *Dotyčný se rituálně noří do čtyřiceti se'a, ale do čtyřiceti se'a bez kurtovu se nemůže rituálně ponořit.* Rabi Chija tedy dle názoru autora musel nejdříve projít rituálním očištěním, než mu bylo dovoleno rabi Šim'ona spatřit. Nejde však o běžnou úroveň rituální čistoty, pro jejíž dosažení stačí ponořit se do mikve, kde bude vody v míře čtyřiceti se'a, spíše zde máme co do činění s mystickým výkladem rituální čistoty, jejíž vyšší úroveň jednoznačně závisí na dosažení její nižší formy, ale samotná ji přesahuje, a lze jí docílit pouze čtyřicetidenním půstem, jehož je ponoření do mikve předobrazem. Rabi Chia se musel oprostit od pozemských věcí, které člověku ztěžují průběh transcendentního prožitku, či jej zcela znemožňují. Čtyřicet dní je dle autora doba, během které se člověk připravuje k výstupu na vyšší úroveň. Touto vyšší úrovní je svět nešamot, který je zcela nemateriální a neexistuje v něm nic podobného konzumaci hmotných pokrmů a tekutin. Rabi Chija se tak vlastně musel adaptovat na zákonitosti tohoto vyššího světa, než do něj mohl vstoupit. Dle názoru komentátora se zde setkáváme s důvodem toho, proč mají spravedliví ve zvyku se postit čtyřicet dní, čímž zřetelně odkazuje na babylónský Talmud. Na praxi čtyřicetidenního půstu, která je doložena v rabínské literatuře, upozorňuje ve své knize Aryeh Wineman.³⁰⁶ Můžeme se s ní setkat v traktátu Baba Mecí'a 85a, kde je diskutován verš Iz 59,21. Rabi Josef zde vykoná tři čtyřicetidenní půsty, aby zjistil, zda se skutečně B-ží slovo nevzdálí z jeho úst, jak je to přislíbeno ve výše zmíněném verši z Iz. Na stejném místě také Aryeh Wineman upozorňuje na midraš Kohelet Raba, který u verše Kaz 9,10 uvádí praxi půstu, jejímž cílem mělo být setkání se zesnulým učitelem. Rabi Šim'on Lavi pravděpodobně z textu Kohelet Raba také vycházel, neboť první odmítnutí, ukázat rabi Chijovi rabi Šim'ona bar Jochaje, jeho učitele, vysvětluje tak, že k němu nedošlo kvůli tomu, že by k tomu nebyl vhodný, tedy „*ra'uj*“, ale kvůli tomu, že nebyl způsobilý, tedy „*kedaj*“, což je výraz, který se velmi frekventovaně objevuje v Kohelet Raba 9,10.

Jde o text, který popisuje sérii příběhů, ve kterých chce vždy nějaký učenec promluvit se svým zesnulým učitelem, ale je odmítnut slovy, že není způsobilý- „*kedaj*“. Tento poznatek podporuje mou domněnku o tom, že zdržení se konzumace pokrmů a nápojů v kontextu tohoto komentáře je aktem adaptace na zákonitosti vyššího světa, kde žádný pokrm není a člověk, který není zvyklý na to, že nepotřebuje jíst není způsobilý, aby tam vystoupil. Tuto způsobilost může získat jedině půstem. V citované pasáži midraše se nachází příběh, jenž popisuje to, jak chtěl rabi Rejš Lakiš, či rabi Jehošua ben Levi, jak uvádí druhá tradice, spatřit již zesnulého rabi Chiju, který je zároveň hlavním hrdinou zvoleného příběhu. Rejš Lakišovi

306 Mystic Tales from the Zohar, str. 22.

bylo však oznámeno, že pro to není způsobilý. Vidění se mu dostane až poté, co vykoná tři sta půstů.

Dále autor konstatuje, že rabi Chijovi rabi Šim'ona ukázali ve snu, což je velmi důležitá informace. Rabi Chijovi sice bylo umožněno rabi Šim'ona spatřit, ale ve skutečnosti ne přímo na jeho stupni ve světě duší, ale pouze ve vidění. Teprve toto vidění mělo takovou sílu, že rabi Chiju do světa nešamot vyneslo. Dokonce ani adaptace velmi dlouhým pústem pro vstup do světa nešamot nestačí. Má-li se dostat dotyčnému odměny výstupu do vyšších světů, musí k tomu zároveň z těchto vyšších světů vyjít podnět, což je koncept vzájemné závislosti světa pozemského a světa horního, kdy aktivita v jedné z těchto úrovní vždy vyvolává odpovídající odezvu v tom druhém.³⁰⁷

Velmi důležité je konstatování, že se rabi Šim'on a rabi El'azar právě zabývali oním tajemstvím, o kterém mluvil rabi Jose. Tato pasáž knihy Zohar³⁰⁸ předchází Vizi rabi Chiji a rabi Jose zde pojednává o mystickém výkladu slova Be-rešit, který slyšel od „*Svaté lampy*“, což je titul rabi Šim'ona bar Jochaje. To, že došlo k citování učení jejich zesnulého mistra klade autor do kontextu s Pís 7,10: „*Přivádí k pohybu rty spících.*“ Zmíněný verš autor evidentně chápe tak, jak jej představuje Raši ve svém komentáři a sice, že sloveso *dovev* znamená jakýsi pohyb.³⁰⁹ Tento názor autor podpírá parafrází traktátu Jevamot 94, či traktátu Sanhedrin 92a, kde je uvedeno, že citace učení spravedlivého způsobuje, že se jeho rty v hrobě pohybují. Rabi Jose byl tedy tím, kdo způsobil, že rabi Šim'on mohl k rabi Chijovi promluvit, k čemuž se rabi Chija musel náležitě připravit.

V textu to není explicitně zmíněno, ale zastávám názor, že autor měl při sepisování tohoto komentáře na mysli ještě další pasáž Zoharu, která pojednává o lidské duši po smrti: *Když lidé potřebují (a) když jsou v úzkosti a jdou na hřbitov, tato nefeš se probudí, odejde a cestuje a probudí ru'ach, a tato ru'ach probudí Praotce a vystoupí a probudí nešamu a tehdy se Svatý, budiž požehnán, smiluje nad světem, a to jsme již vyložili.*³¹⁰ Z komentáře jasně nevyplývá, že by se rabi Šim'on Lavi domníval, že se tato událost odehrála na hřbitově, nicméně pokud uvažíme, že hrob autor zmiňuje v parafrázi pasáže Talmudu a jako důvod nářku rabi Chiji uvádí jeho touhu spatřit, na jaké úrovni se ve světě duší rabi Šim'on bar Jochaj nachází a máme zde tedy i onu potřebu, o které Zohar hovoří, tak jde o variantu, která si zasluhuje pozornost.

307 Zohar I 156b.

308 Zohar I 3b.

309 The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary k verši Pís 7,10.

310 Zohar II 141a-142b.

Zajímavým prvkem je, že ony tisíce, které naslouchaly promluvě rabi Šim'ona bar Jochaje, rabi Šim'on Lavi ztotožňuje nejen s nešamot spravedlivých, ale i se skupinami andělů. Andělé jsou zde představeni, jako kolegové a přátelé rabi Šim'ona bar Jochaje.

Dle výkladu rabi Šim'ona Laviho, se rabi Chijovi dostalo vidění nejdříve jakousi projekcí, kdy byli rabi Šim'on a rabi El'azar oděni „*do šatu, který je vhodný dole*“. Tímto šatem je jistě tělo. To by naznačovalo, že ani osmdesátidenní půst neumožnil tak ryzí osobě, jakou rabi Chija byl, aby spatřil, jak velická je úroveň jeho učitele ve světě nešamot, ale „*nejdříve mu je ukázali dole*“, což dle mého názoru znamená, že se mu měli zjevit v rámci fyzikálních zákonů, které platí na zemi, „*v šatu, který je vhodný dole*“, neboť rabi Chija ani po dlouhém půstu na zákonitosti světa nešamot ještě zcela připraven nebyl. Autor uvádí, že šlo o vizi, a proto v kontextu komentáře nemůžeme uvažovat o tom, že by se rabi Chijovi ukázali ve skutečném fyzickém těle, uvažovat můžeme pouze o vizi fyzického těla. Andělé ve vizi do těl oděni nebyli, a proto viděl rabi Chija pouze jejich křídla. Teprve díky tomuto vidění, zřejmě na základě obsahu promluvy rabi Šim'ona, který objasňoval slovo Be-rešit, bylo rabi Chijovi umožněno, aby vystoupal nahoru, kde již neviděl těla rabi Šim'ona a rabi El'azara, ale viděl pouze „*lesk, krásu a světlo*“. Tedy shrnuto: Výstup byl rabi Chijovi dle výkladu umožněn nejen díky jeho půstu, ale i díky setkání s rabi Šim'onem. Pro výstup duše nestačí jen aktivita ve světě pozemském, musí jí také vyjít vstříc aktivita světa horního.

K pozvání rabi Chiji ke vstupu do Nebeské akademie autor komentáře poznamenává, že úroveň rabi Chiji byla známa již během jeho života a zřejmě tak parafrázuje několik talmudických textů, které přinášejí tradice, spojené s rabi Chijou a dokazují, že byl velmi ctěn již za svého života.³¹¹ Obsahem pozvání je, aby rabi Chija vstoupil a spatřil „*jak mnoho jest toho, co připravil Svatý, budiž požehnán, aby obnovil tváře spravedlivých v čase, který přijde*“. Rabi Šim'on jej vyzývá, aby se seznámil s odměnou spravedlivých v budoucím světě a seznamuje ho tak s tím, co jej čeká, neboť „*úroveň rabi Chiji byla známa již za jeho života*“, tedy bylo známo, že je spravedlivým a rabi Šim'on proto věděl, že bude na oné odměně participovat. Tento text je zároveň i pramenem úvahy, že spravedliví v Nebeské akademii mají přehled o dění v pozemském světě, neboť rabi Šim'on v Nebeské akademii věděl, jak si rabi Chija na zemi počíná.

Dle výkladu rabi Šim'ona Laviho k výroků „*šťastný je ten atd...*“, se při vstupu nemusí stydět jen dokonalý cadik, který nikdy neučinil žádné přestoupení. Jde o text, který přímo navazuje na pozvání rabi Chiji ke vstupu, a autor komentáře jej chápe tak, že se také váže k

311 Ejuvin 73a, Roš ha-Šana 25a viz také Baba Meci'a 85b.

osobě rabi Chiji. Jak je tedy možné, že rabi Chija se při vstupu styděl, přestože je dokonalým spravedlivým, a měl by tak vstupovat bez hanby? Rabi Šim'on Lavi vysvětluje, že rabi Chija se styděl kvůli počtě, kterou mu tak významné osobnosti prokázaly. Nestyděl se tedy kvůli hříchu, ten totiž nikdy nespáchal. Komentátor považoval rabi Chiju za dokonalého spravedlivého a také za velmi skromnou osobu. Výrok „*Šťastný je ten, kdo stojí v tomto světě jako piliř, který je silný*“, autor vysvětluje tak, že jde o osobu, se kterou nezmítá zlý pud. Dotyčný má stát „*jako mocný lev, aby vykonal vůli svého stvořitele*“, čímž autor komentáře parafrázuje midraš Bemidbar Raba 20,24. Zde se píše, že Izraelci tábořili v Moábských krajinách a smilnili zde. Mojžíšovi ochably ruce a nijak proti tomu nezakročil. Muže smilníciho s Midijánkou i tuto ženu proto usmrtil Pinchas. Mojžíšovým trestem má být to, že nikdo nezná jeho hrob.³¹² Zlý pud zde tedy autor chápal především v kontextu praktikování zakázaných pohlavních styků.

Podle rabi Šim'ona Laviho si rabi Chija urychleně sedl k nohám rabi Šim'ona, když ještě všichni stáli, právě proto, aby se nemusel „*prodírat přes hlavy Svatého lidu*“, tedy, aby sedící osoby nemusel překračovat a tím se nad ně vyvyšovat a znevažovat je. Tímto autor navazuje na traktát Megila 27b, kde je rabi Eleazar ben Šamua tázán, jak je možné, že se dožil tak vysokého věku. Jedním z uvedených důvodů je to, že si nikdy nerazil cestu přes synagogu a neprodíral se přes hlavy svatého lidu. Právě onen zmíněný vysoký věk může mít v kontextu konce příběhu jistý význam. Pokud by se rabi Chija v Nebeské akademii prodíral přes sedící kolegy, tak by je tím znevážil, v akademii by neobstál a rabi Šim'on by se za něj následně u Mesiáše nepřimluvil, což znamená, že by rabi Chija zemřel a nedožil by se ani o den více.

Příkaz „*nepozvedej svůj zrak*“, klade rabi Šim'on Lavi do kontextu s veršem Ex 33,20: *Nemůžeš vidět mou tvář, neboť člověk mě nemůže spatřit a přežít. Z komentáře vyplývají dvě věci. Prvním poznatkem je to, že hlas dle komentáře patřil Hospodinu a druhým to, že Hospodin takto svým výrokem zachránil rabi Chijovi život, neboť ten se dle výkladu chtěl za Hospodinem rozběhnout, což by býval nemohl přežít. Sklonil hlavu, ale přesto zahlédl jakousi jiskru. Rabi Chija během celého příběhu balancuje na ostří smrti. Zde nastíněný komentář však náznakem pojednává o mnohem hlubším problému, který souvisí s prvotní emanací a otázkou, zdali jsou sefirot soupodstatné s B-hem, či nejsou. B-h se dle rabi Šim'ona Laviho chce zjevit, ale sám ví, že není možné, aby na svět působil přímo, neboť každý, kdo by Ho spatřil, by v přívalu Jeho nezastřené světlo zemřel. Z tohoto důvodu došlo při procesu emanace k tzv. „*Genizat ha-Or*“, tedy skrytí světla do sefirot. Takto skryté světlo již není*

312 Dt 34,6.

světlem Nejvyšším, které je s B-hem soupodstatné, ale jde o jiskry. Rabi Chija tuto jiskru spatří a přežije. Přežití tohoto setkání je poté zcela jasným důkazem toho, že se rabi Šim'on Lavi domníval, že sefirotický strom zároveň s B-hem soupodstatný je a zároveň není. S B-hem je soupodstatné pouze Nejvyšší světlo, což je sefira Keter. Jiskry, které od ní odletují pak sice mají nějakou míru participace na B-ží podstatě, ale s B-hem již soupodstatné nejsou, a lidé je proto spatřit mohou. Jiskry si však přesto jistý podíl na B-ží esenci uchovaly, a proto mohou lidé skrze ně B-ha poznávat. Zahalení umožňuje následné odhalení, což je koncept podobný tomu, který užívá i rabi Moše Cordovero.

Druhé zvolání hlasu, rabi Šim'on Lavi vysvětluje tak, že jeho první část, která se týká „*horních, skrytých a tajných, těch, kdo mají otevřené oči*“, se vztahuje ke sféře andělské, neboť andělé jsou nazýváni „*Hospodinovy oči*“. Druhý výrok, tedy věta: „*Dolní, pohroužení do svých dluků, procitněte*“, se dle výkladu vztahuje k lidem, tedy k říši lidské. Lidé jsou zde označeni jako spící, což je dle autora výrazem spojení „*pohroužení do svých dluků*“. Tyto dluhy chápe autor jako dluhy oční a to, že jsou pohroužení, znamená, že dluhy jsou zakryté víčkem a dotyční spí. V kontextu Př 6,9, je autor nazývá „*lenochy*“, kteří se mají probudit, tedy přejít od neaktivity k aktivitě, která je popsána ihned dalším výrokem. Hospodinův hlas tak burcuje celý svět na všech úrovních existence.

Další pasáž specifikuje právě tuto aktivitu. K „*přeměně temnoty na světlo*“ autor konstatuje, že temnotou jsou potěšení tohoto světa a světlem potěšení světa budoucího. Tento svět dokonce později označuje jako „*svět temnoty*“. Úkolem těch, kterým je výrok určen je pak přeměnit zlo na dobro, tedy temnotu tohoto světa, která je reprezentována jeho potěšeními, tedy jeho svody- zlým pudem, přeměnit na světlo, které je ztotožněno s potěšením světa budoucího. Způsob této přeměny je také uveden, je jím služba Hospodinu. Lidé jsou tedy schopni přeměňovat tento svět ve svět lepší, ve svět budoucí a svou aktivitou jeho příchod urychlit, či naopak zpozdít, což je koncept theurgický. Pokračování výroku, který se vztahuje k přeměně „*hořkého na sladké*“, se pak dle komentáře vztahuje k těm, kdo jsou schopni „*přijímat utrpení s vlídnou tvář*“, což znamená bez toho, aby to negativně ovlivnilo jejich vztah ke světu a k B-hu. Zřejmě se jedná o koncept tzv. „*jisurim šel ahava*“³¹³- utrpení, které B-h na lidi sesílá z toho důvodu, aby se dotyčný přestáním tohoto utrpení posunul kvalitativně na vyšší úroveň.

Dle textu má ve zmíněné Nebeské akademii podíl pouze ten, kdo hořkou chuť na sladkou skutečně přeměnil, tedy ten, kdo utrpení přijal a snesl ho. Výsledkem je pak to, že dotyčný

313 Utrpení z lásky.

může vstoupit do Nebeské akademie, kolem které se tento příběh točí. Vlastně jde o vcelku výstižně popsany koncept utrpení sesílaného z lásky, tohoto paradoxního slovního spojení. Hospodinovým přáním je, aby všichni mohli být účastni zasedání v této Nebeské akademii, ale vstup sem je povolen pouze těm, kdo snesou utrpení s vlídnou tváří. K tomu, aby ho mohli snést, ale musí toto utrpení také přijít a proto ho na ně B-h z lásky sesílá.

Text pokračuje stanovením další podmínky, jejíž splnění je nutné pro vstup do Nebeské akademie. Vstoupit může pouze ten, kdo *„každý den očekával světlo, které každý den svítí ve chvíli, kdy Král navštívuje Laň“*. Světlo je dle výkladu symbolem, který zde zastupuje spásu. Tuto myšlenku klade autor do kontextu s talmudickým textem Šabat 31a, kde se píše, že v den soudu se každého člověka ptají, zda očekával spásu. Pokud tomu tak není, je mu spása upřena. Laň autor logicky ztotožňuje se Šechinou a konstatováním, že Šechina *„byla vyhnána na všechna místa, na která byl vyhnán Izrael“*, jasně odkazuje na text z traktátu Megila 29a, kde se píše, že Šechina vždy v exilu následuje Izrael. Když byli Izraelci v Egyptě, Šechina byla s nimi, když byli v Babylonii, tak také. Aramejské substantivum ajala, tedy laň, či gazela, zde autor vysvětluje na základě analogie s Ž 22,1, kde se objevuje termín *„Alejet ha-Šachar“*, který rabi Šim'on Lavi chápe dle mého názoru jako laň toužící, což je explikace, kterou uvádí Raši ve svém komentáři k Tanaku. Tato laň, či gazela, která byla při primordiální katastrofě zajata, touží po návštěvě Svatého, budiž požehnán, a po vykoupení. To, že výraz *„Alejet ha-Šachar“* autor chápe jako *„laň toužící“*, odvozuji na základě toho, že tvrdí, že *„laň má úzké lůno“*, čímž parafrázuje další zajímavé talmudické texty, a sice Joma 29a: *Proč byla Ester přirovnána k lani? Aby tě to naučilo, že stejně tak, jako má laň úzké lůno a je líbezná pro svého manžela každou chvíli a chvíli, stejně tak, jako poprvé, stejně tak milá byla Ester pro Achašveroše*. Pro náš záměr je třeba zaměřit pouze jména hlavních postav, Ester za Šechinu a Achašveroše za Svatého, budiž požehnán. O milující lani s úzkým lůnem se hovoří také v traktátu Eruvin 52b. Symbolika úzkého lůna zde jistě odkazuje k touze, neboť laň která má úzké lůno, je takovou laní, která ještě neporodila a přeje si být oplodněna svým manželem. Laní je v našem případě Šechina a manželem je Svatý, budiž požehnán, a tato Laň si s ním přeje být sjednocena, což je kategorie *„Jichud“*. Ti, kdo každý den s nadějí očekávají tento den, jsou tedy ti, kdo očekávají Spojení Šechiny se Svatým, budiž požehnán, to znamená konečnou nápravu světa.

V dalším odstavci se rabi Šim'on Lavi zabývá oněmi pilíři, které rabi Chija viděl. Konstatuje, že ony pilíře jsou duše spravedlivých, kteří byli pilíři v době jejich pozemské

existence. Na pramen této úvahy poukazuje ve své knize Aryeh Wineman.³¹⁴ Je jím traktát Berachot 28b, kde je raban Jochanán ben Zakaj, ležící na smrtelné posteli, přirovnán k „*pilíři pravé ruky*“. Podobný motiv najdeme i v traktátu Chagiga 12b. Spravedliví jsou během svého života pilířem světa. Po smrti jím už však nejsou, což dobře dokresluje text z Joma 38b, kde se píše, že spravedlivý neodchází ze světa, dokud není stvořen takový spravedlivý, jako on.

Rabi Šim'on Lavi říká, že duše spravedlivých, které jsou v dolní Zahradě Eden, během šabatů, svátků a nových měsíců vystupují do horní Zahrady Eden. Téma výstupu duše spravedlivých během šabatu a svátků je v Zoharu zmíněno na více místech, nejdůležitější je však text ze Zohar I 137a, ze kterého autor velmi pravděpodobně vycházel. Je zde řečeno, že během všedních dnů vstupuje Svatý, budiž požehnán, do Pozemské zahrady, aby se zde radoval se spravedlivými. Během svátků však duše spravedlivých vystupují do Horní zahrady. Vynášejí je sem tábory andělů a vozy. Dolní zahrada však nezůstane prázdná, neboť některé duše vystupují nahoru a některé se již zase ze své cesty vrací. V citovaném textu najdeme mnoho motivů, se kterými se setkáme i ve zvoleném příběhu. Duše spravedlivých vynáší do horní Zahrady Eden andělé. Některé duše vystupují a některé sestupují.

Tajemnou postavu Pána křídel autor na základě Mal 3,23 ztotožňuje s prorokem Eliášem, o kterém je předpovězeno, že má ohlásit příchod Mesiáše. Mesiáš se v příběhu skutečně také objeví. Dále autor operuje s textem ze Zohar I 46b: *A pták ať plachtí³¹⁵ na nebesích. Biblický verš spíše potřebuje slovo léta³¹⁶, co je to plachtí? Rabi Šim'on řekl: „Jedná se o tajemství! A pták, to je Michael, neboť je psáno³¹⁷: „I Přiletěl³¹⁸ ke mně jeden ze serafínů.“ Ať plachtí, se vztahuje ke Gabrielovi, neboť je psáno³¹⁹: A muž Gabriel, kterého jsem viděl na počátku ve zjevení byl rychle popohánán k letu³²⁰.“ Na³²¹ zemi, to je Eliáš, který se na zemi neustále nachází. Ztotožnění Pána křídel s prorokem Eliášem se jeví jako oprávněné. O proroku Eliášovi se v Bibli dočítáme, že „vystoupil s vichřicí do nebes“³²², je zde tedy popsán jako postava, která je schopna létat, což je atribut, jímž nutně musí disponovat i Pán křídel. Pán křídel vyřkne přísahu a i prorok Eliáš je v Zoharu s přísahami hojně spojován.³²³ Pán křídel zde figuruje jako posel, který sděluje to, co se děje v nejvyšších duchovních světech a*

314 Mystic Tales from the Zohar, str. 22.

315 Jeofef, u slovesa došlo k rozšíření kořene, což je základem pro následující úvahu.

316 Ja'uf.

317 Iz 6,6.

318 Va-ja'ef.

319 Da 9,21.

320 Mu'af bi'af.

321 Autor využívá dvojznačnosti předložky al, která může znamenat jak na, tak také nad.

322 2 Kr 2,11.

323 Zohar I 24a Zohar II 197b, Tikunej Zohar 21a, Tikunej Zohar 23b.

podobná funkce je na mnoha místech Zoharu připsána i proroku Eliášovi, který rabi Šim'onovi a kruhu jeho žáku sděluje jaké otázky vyvstaly v Nebeské akademii a to, jak si Svatý, budiž požehnán, v nebi počíná.³²⁴ Pán křídel má být zřejmě jakýsi vládce andělů, neboť andělé jsou v tomto příběhu označováni jako křídla. Na jednom místě Zoharu je Eliáš popsán jako ten, jehož duše byla viděna „*mezi nejvyššími svatými anděly*“.³²⁵

Obsah přísahy, kterou prorok Eliáš vyřkl, měl vyslechl zpoza opony. Aryeh Wineman ve své antologii textů podotýká, že s posloucháním za oponou se můžeme setkat již v babylónském Talmudu, a sice v traktátu Chagiga 15a. Zde je možno zaslechnout tajemství, která mimo oponu nejsou známa.³²⁶

Další odstavec se zabývá mystickým výkladem úderů, které B-h zasazuje nebeským klenbám a Jeho pláčem. Jde zřejmě o nejsložitější pasáž komentáře. Výklad se vyjadřuje v tom smyslu, že jde o slzy hněvu, které B-h roní pro zničení chrámu a stejně tak jsou výrazem hněvu i údery, které B-h na nebeské klenby směřuje. Dále však existují také slzy útěchy. Autor tyto slzy hněvu a slzy útěchy klade do kontextu s branami, které nebyly zavřeny, což je látka, o které se dočteme v traktátu Berachot 32b: *Rabi El'azar řekl: „Ode dne, kdy byl zničen Chrám, byly zavřeny brány modlitby, neboť jest psáno: Dokonce když jsem volal o pomoc, zatarasil cestu mé modlitbě.”³²⁷ Ale přestože byly brány modlitby zavřeny, brány pláče zavřeny nebyly, neboť jest řečeno: Slyš mou modlitbu Hospodine a poslechni si můj křik, nemlč k mému pláči.*³²⁸ Kleneb, do kterých B-h tluče, je tři sta devadesát. Aryeh Wineman ve své knize podotýká, že počet tři sta devadesát vychází z gematrie, neboť odpovídá numerické hodnotě slova šamajim.³²⁹ Již víme, že obraz dvou slz vychází z Berachot 59a, kde tuto koncepci rozvíjí jistý nekromant. V Talmudu jsou jeho slova odmítnuta, ale Zohar je přijímá a dále rozvíjí.

Autor ve svém komentáři předkládá popis emanačního řetězce symbolickým jazykem. Nejdříve mluví o branách, které nebyly zavřeny a o branách, které byly zavřeny. Brány, které byly zavřeny, jsou označeny jako brány modlitby. Tyto brány byly zavřeny ve chvíli zničení chrámu. Co tím chce autor sdělit? Stejně tak, jako Zohar používá symbolický jazyk, používá jej v tomto případě i komentátor. Modlitba je zde procesem, který postupuje vzestupně, z pozemského světa do světů vyšších. Ve chvíli zničení chrámu jí byl vzestup znemožněn, což

324 Zohar III 144b, Zohar III 241b.

325 Zohar III 88b.

326 Mystic Tales from the Zohar, str. 22.

327 Pl 3,8.

328 Ž 39,13.

329 Mystic Tales from the Zohar, str. 22.

si vykládám tak, že žádná modlitba nemůže utišit B-ží hněv nad zničením Chrámu a proto nemůže žádná modlitba uchránit národy před soudem. Její brána je totiž „zavřená“. Poté zde máme brány slz. Slzy kanou dolů, jde tedy o proces sestupný, který zde zastupuje emanaci. Tyto brány zůstaly otevřené. Autor uvádí slzy hněvu a slzy útěchy. Slzy hněvu jsou světlem, které proudí ze sefiry Din a slzy útěchy světlem, kterou proudí ze sefiry Chesed. Jejich brány jsou otevřené, což znamená, že milosrdenství i soud stále proudí na svět, ale člověk již není schopen tento proces účinně ovlivnit modlitbou. Konečný soud za zničení chrámu neodvratně přijde, nehledě na jakoukoli modlitbu.

Autor text rozšiřuje o termín „*Slané moře*“, což nutně musí být sefira Din, ze které kanou slané slzy soudu- emanace, která přináší soud. Dále přidává termín vody Chesed, což jsou sladké slzy útěchy, které mohou slané moře sefiry Din osladit a tak soud zmírnit. Schéma pak doplníme tím, že budeme Velké moře chápat jako sefiru Malchut. Velkým mořem se zde logicky nazývá z toho důvodu, že se do něj slévají všechna moře, která jsou nad ním. Ve chvíli soudu má povstat Vládce moře, který pozře všechny „*vody, které byly na počátku*“.³³⁰ S pojmem „*vody, které byly na počátku*“, se můžeme v Zoharu setkat i na dalších místech.³³¹ Autor Zoharu je používá jako alegorii světla, které emanuje z Ejn Sofa, jak to jednoznačně popisuje Zohar I 35a: *Proč jest psáno:³³² A strom života uprostřed zahrady a strom poznání dobrého a zlého? Stranou stromu života jsme se přeci učili, že jeho cesta trvala pět set let a všechny vody, které byly na počátku, se pod ním dělí. Strom života je zajisté ve středu zahrady. Ten přijímá všechny vody, které byly na počátku, a pod ním se dělí. A to je ta řeka, která proudí a vychází a spočívá nad zahradou a vstupuje do ní, a odtud se voda dělí do mnoha stran. Tato zahrada přijímá vše. I poté z ní (ony vody) vycházejí a dole se dělí na mnoho potoků a to si dobře zapamatuješ v souvislosti s veršem „Napájí veškeré polní živočichy.“³³³ Vládce moře toto světlo pozře ve chvíli, kdy se „všechny národy shromáždí kolem svatého lidu“ a vznikne tak souš, po které Izraelci projdou. Rabi Šim'on Lavi sice hovoří o dvou slzách, ale jasně konstatuje, že slzy padající doprostřed moře jsou slzami soudu. Tyto slané slzy již po pozření „*vod, které byly na počátku*“ počátku nebude nic oslazovat a přijde soud.*

Hlasy, které volaly „*vyklid'te místo*“, dává rabi Šim'on Lavi do kontextu s všeobecně známým zvykem králů, ohlásit dopředu svou přítomnost, aby se na jejich příchod mohl

330 Mejmoj de-Verešit.

331 Zohar I 18a, Zohar I 35a, Zohar I 76b.

332 Gn 2,9.

333 Ž 104,11.

hostitel připravit. O zvyku králů zde hovoří proto, že Mesiáš, kterému mají v akademii vyklidit místo, je označován jako král.

Dále se zabývá tím, že Mesiáš každý den vstupuje do paláců dolní Zahrady Eden, aby navštívil mučedníky a děti, což je látka, která pochází ze Zohar I 38b. V dolní Zahradě Eden existuje mnoho paláců a Mesiáš je navštěvuje. Nejdříve je přítomen v paláci těch, kteří snášeli zlo, každý den prováděli Tikun a nezanedbávali svou modlitbu. Dále pak navštěvuje palác těch, kteří ještě více trpěli nemocemi a bolestmi a zde jsou také přítomny děti, které brzy zemřely a ti, kteří prolévali slzy za zničení Chrámu. Víze zde obsažená je tedy taková, že Mesiáš prochází jednotlivými paláci zahrady Eden, kterých je dle knihy Zohar sedm³³⁴ a nakonec vystoupí až do Nebeské akademie. Vstup Mesiáše do těchto paláců je dle rabi Šim'ona Laviho předobrazem příchodu Mesiáše v budoucím světě a Mesiáši tak přikládá i úlohu útěšnou. I v tomto odstavci se setkáváme s názorem, že pravzor dějů světa pozemského se nachází ve světech duchovních. Toto pojetí je v Zoharu explicitně vyjádřeno na foliu Zohar I 158b: *I učinil svět dolní podle vzoru světa horního*. Tento názor je v Zoharu několikrát podobnými, či dokonce stejnými slovy zopakován³³⁵ a je jedním ze základních principů jeho učení a jeho počátek tkví v babylónském Talmudu.³³⁶ Horní svět však není platónsky statický, ale dynamický, neboť se tam děje „odehrávají“, jak komentátor uvádí.

Dále autor rozpracovává poznámku o tom, že „všichni vedoucí akademií jsou zaznamenáni“. Uvedené tvrzení vykládá tím způsobem, že je zaznamenáno veškeré jejich učení a všechna tajemství, na která při studiu Tóry přišli. Tito učenci vystupují z Pozemské akademie, což je akademie, která se nachází v dolní Zahradě Eden do Nebeské akademie, která se nachází v horní Zahradě Eden. Mesiáš dává na jejich Tóru „pečeť“, což znamená, že potvrzuje správnost jejich halachických rozhodnutí a způsob výuky Tóry.

Je konstatováno, že Tóra rabi Šim'ona bar Jochaje zajišťuje existenci světa a jen díky ní budou Izraelci v budoucnosti vykoupeni. Tórou rabi Šim'ona bar Jochaje je dle tradice kniha Zohar, proto podle učení rabi Šim'ona Laviho může přijít vykoupení jen díky studiu mystiky, respektive této mystické knihy par excellence. Vykoupení přijde teprve, až se kniha Zohar zjeví a všichni Izraelci se jí budou zabývat, čímž rabi Šim'on Lavi jednoznačně navazuje na Tikunej Zohar 23a, kde se mluví o zjevení knihy Zohar v poslední generaci v souvislosti s vyhlášením svobody.

V návaznosti na toto téma se autor pouští do apologie knihy Zohar, čímž se zřejmě

334 Zohar I 38a.

335 Zohar I 38a Zohar I 155a, Zohar I 205b, Zohar 2,126b a mnoho dalších míst.

336 Berachot 58a.

vyrovnává s útoky popírajícími její hodnověrnost a autorství rabi Šim'ona bar Jochaje. Tvrdí, že Zohar není pozdního data. Není něčím, co bylo na židovství uměle naroubováno a nepatří tam. Dle rabi Šim'ona Laviho se židé v dávných dobách knihou Zohar zabývali, ale zapomněli ji z důvodu svých hříchů, z čehož viní zejména filosofové, kteří se zabývají řeckou filosofií. Ti mystiku potlačovali a bojovali proti ní, přičemž výsledkem bylo, že židé zcela zapomněli, že kniha Zohar existuje. Svůj názor podporuje citací traktátu Šabat 138b. Jde o text, který na základě veršů Am 8,11-12 líčí situaci generace, ve které bude Tóra již zcela zapomenuta. Všichni budou hledat B-ží slovo, ale nenaleznou je. S tímto tématem se setkáme i na dalším místě Talmudu.³³⁷ Zmíněný text autor komentáře vztahuje na svou vlastní dobu. Zapomenutou Tórou je zde kniha Zohar, čímž se rabi Šim'on Lavi vyrovnává s námitkami pochybovačů o jejím autorství. Kniha nemohla být známa dříve, neboť filosofové řeckého směru jí nepřáli, snažili se ji potlačit a uspěli. Dále autor poukazuje, že jsme však nebyli svědky toho, že by mudrcům Izraele bylo zabráněno studovat písemnou Tóru a Tóru ústní, ale bylo jim zabráněno studovat nejvnitřnější kořen Tóry- mystickou tradicí, kterou představuje kniha Zohar.

Písemná Tóra a Tóra ústní jsou „uloženy na zlatých podstavcích“.³³⁸ Těmito podstavci je pak učení Zoharu. Je na první pohled jasné, že pokud se zabýváme nějakou látkou, jejíž základ je nám neznámý, tak této látce nikdy nemůžeme porozumět do hloubky. Proto dokonalé studium Tóry přijde dle komentátora až ve chvíli, kdy se všichni Izraelci budou zabývat knihou Zohar, na jejímž základě nově pochopí i učení Tóry písemné a Tóry ústní. Zřetelně je také uvedena i příčina, proč Mesiáš přišel právě do akademie rabi Šim'ona. Důvodem je to, že všichni ti, kteří se zde nacházejí, knihu Zohar studovali. Tím dává autor čtenáři zřetelně najevo, že vstup do Nebeské akademie je povolen pouze tomu, kdo studuje Zohar.

Dle výkladu rabi Šim'ona Laviho všichni příslušníci akademie povstali, aby poctili Mesiáše. Autor komentáře vychází z nám jinak neznámého rukopisu knihy Zohar, ve kterém je mnoho různočtení, což komentář činí velice ceněným. Místo „*tři set sedmdesáti paprsků*“, se v jeho komentáři setkáme s číslovkou „*tři sta devadesát*“. Učení rabi Šim'ona pak autor ztotožňuje s počtem tří set devadesáti nebes a uvádí, že ten kdo studuje Tóru, kvůli ní samé, jakoby tvořil nová nebesa. Vzhledem k tomu, že učení rabi Šim'ona odpovídá počtu všech nebeských kleneb, je na první pohled jasné, že jeho výklad Tóry chápal komentátor jako tu nejsprávnější cestu studia. Je zde také uvedeno, že toto studium musí probíhat kvůli Tóře samotné, tedy ne

337 Baba Mec'i'a 85b.

338 Pís 5,15.

kvůli odměně, která je s ní spojena. Domnívám se, že studium Tóry v Nebeské akademii je právě tím nejryzejším příkladem studia Tóry kvůli ní samotné, neboť jakou další odměnu by za studium Tóry mohli očekávat příslušníci Nebeské akademie, kteří již tu největší odměnu dostali? Přesto však Tóru studují dál, i když za to nic nedostanou.

Dále autor poznamenává, že oslovením „*rabi rabi*“ prokázal Mesiáš rabi Šim'onovi převelikou poctu a že ve vztahu k jakékoli skupině lidí není vhodné ho oslovovat jiným jménem. Rabi Šim'on Lavi odkazuje na Zohar folio 22a, kde se nachází následující text: „*I řekl B-h, učiňme člověka.*“³³⁹ „*Tajemství Hospodina je pro ty, kteří se Ho bojí.*“³⁴⁰ *Nejstarší z nejstarších zahájil diskuzi a řekl: „Šim'one, Šim'one, kdo je ten, který řekl učiňme člověka? Kdo to je ten B-h?“ Mezitím odtamtud Nejstarší z nejstarších ulétl a již Jej (rabi Šim'on bar Jochaj) neviděl a když si uvědomil, že jej nazval „Šim'one“, a ne „rabi Šim'one“, tak řekl svým kolegům: „Zajisté je to Svatý, budiž požehnán, neboť o něm jest řečeno:“*³⁴¹ „*Prastarý dnů seděl.*“ Oslovení „*rabi rabi*“ ve spojení s osobou rabi Šim'ona bar Jochaje nalezneme i na dalších místech Zoharu, která měl rabi Šim'on Lavi při sepisování svého komentáře zřejmě na mysli. V základním textu Zoharu jde o tato místa: Zohar I 22b, Zohar I 23a, Zohar I 27a, Zohar III 167a. Tento titul je mnohem frekventovanější v Tikunej Zohar, kde jej můžeme spatřit dokonce na třiceti dvou místech.³⁴² Takto jej často oslovuje prorok Eliáš,³⁴³ či tajemný stařec.³⁴⁴ Intencí tohoto oslovení je zdůraznit důležitost osoby rabi Šim'ona bar Jochaje a říci, že tato postava není ve srovnání s ostatními rabíny jen rabi, jako všichni ostatní, ale „*rabi rabi*“, tedy vždy významnější rabín, než jakýkoli jiný učenec, který je jako rabi označen.

Za zmínku jistě stojí i to, že s podobným způsobem oslovení se setkáme i v Tanaku. Anděl, který Abrahámovi předal instrukci, že nemá obětovat svého jediného syna Izáka, oslovuje Abraháma: „*Abraháme, Abraháme*“.³⁴⁵ Podíváme-li se na toto oslovení pod zorným úhlem studovaného komentáře, tak vidíme, že anděl takto Abraháma oslovuje také z důvodu jeho významnosti, kterou Abrahám získal skrze víru a ochotu, obětovat Hospodinu dokonce i svého jediného syna, s jehož existencí bylo svázáno zaslíbení potomstva. Stejně je oslovován i Jákob,³⁴⁶ či Samuel, kde jde dokonce i o snovou vizi.³⁴⁷ Vždy se jedná o osoby, jejichž vystoupení hrálo dle biblických zpráv v izraelských dějinách klíčovou úlohu, o osoby, které

339 Gn 1,24.

340 Ž 25,14.

341 Da 7,9.

342 Např. Tikunej Zohar 23b, Tikunej Zohar 42b, Tikunej Zohar 62a, Tikunej Zohar 64b a mnoho dalších míst.

343 Tikunej Zohar 19a, Tikunej Zohar 23b, Tikunej Zohar 25a, Tikunej Zohar 63b.

344 Tikunej Zohar 37b, Tikunej Zohar 60a, Tikunej Zohar 63b, Tikunej Zohar 64b.

345 Gn 22,11.

346 Gn 46,2.

347 1 S 3,10.

měly velmi intenzivní a důvěrný vztah s B-hem. Nebýt těchto osob, tak by dnes izraelský národ neexistoval. Abrahám je prvopočátkem Izraele, Jákob zplodil dvanáct synů, od kterých se odvozuje dvanáct izraelských kmenů, Samuel pomazal krále Davida, který porazil v bitvě u Afeku Pelištejce, kteří byli tehdy nejvážnějším ohrožením izraelské existence. K řetězci těchto osob přidává Zohar a komentář od rabi Šim'ona Laviho i postavu rabi Šim'ona bar Jochaje, jehož učení má Izraeli přinést konečné vykoupení. Skrze studium tohoto učení má přijít Mesiáš, a kdyby tohoto učení nebylo, tak by Mesiáš nepřišel a Izrael by se nakonec rozplynul v diaspoře, což je úvaha, která z výše zmíněného logicky vyplývá.

K tomu, že každý paprsek (učení rabi Šim'ona) se dělí na šest set třináct odstínů autor uvádí parafrázi talmudického textu Šabat 34a, kde se píše: *Příslušníci školy rabi Jišmaela učí: „Jako kladivo drtící skálu.“³⁴⁸ Tak jako se kladivo dělí na mnoho jisker, stejně tak se biblický verš dělí na mnoho významů.* Počet šest set třináct, je pak spojen se šesti sty třinácti příkazy a s šesti sty třinácti orgány člověka, čímž autor komentáře navazuje na traktát Makot 23a-b. Tento počet má pak být spojen i se všemi světy. V této pasáži autor rozvíjí učení o podobnosti makrokosmu, tedy vesmíru, s mikrokosmem, tedy s člověkem. Makrokosmos je zde popsán citovaným talmudickým textem, který autor tvárně rozvíjí. Svět vznikl prvotní emanací, kterou zde autor chápe jako úder kladiva. Jiskry, které od něj odletují, jsou emanační řetězce. Jisker je šest set třináct, a proto mají mít všechny světy stejnou strukturu a člověk též.

Pokud tedy člověk medituje nad Tórou a z každého slova odvodí šest set třináct významu, tak jistým způsobem v malém napodobuje stvořitelský čin, který probíhá jako proces, založený na stejné číslovce, jak to autor uvádí ve svém komentáři s poukazem na tvoření nebes. Studium Tóry a vykonávání příkazů Tóry je theurgickým působením, kterým se člověk může stát partnerem B-ha při tvoření světa, což je nauka, která je v Zoharu explicitně vyjádřena na foliu Zohar 1, 4b-5a, tedy ihned za příběhem o vizi rabi Chiji, což v žádném případě není náhodné.

Rabi Šim'on Lavi si byl této souvislosti dobře vědom, a proto tuto pasáž v komentáři k Vizi rabi Chiji v hebrejském překladu dokonce cituje, když uvádí, že ten, kdo se zabývá Tórou, jakoby tvořil nová nebesa. Začátek tohoto textu totiž zní následujícím způsobem: *Rabi Šim'on zahájil diskusi (veršem): „Polož má slova do tvých úst.“³⁴⁹ Jak mnoho je třeba, aby se člověk zabýval Tórou ve dne, i v noci, neboť Svatý, budiž požehnan, naslouchá hlasu těch, kteří se Tórou zabývají. A každou věcí, která je nově objevena v Tóře, je prostřednictvím toho, kdo se jí zabývá, učiněno nové nebe.“* Budeme-li text sledovat dále, tak se dokonce dozvíme o tom,

348 Jr 23,29.

349 Iz 51,19.

že člověk může svou promluvou tvořit stejně jako B-h! Rabi Šim'on ibn Lavi se k tomuto problému vyjadřuje v komentáři tak, že Tóra je plánem, pomocí kterého B-h stvořil svět. Tento plán však daroval i svému stvoření a člověk se tak na budování světa může podílet a dotvářet ho.³⁵⁰ Stejně je v rámci tohoto komentáře nutno chápat plnění šesti set třinácti micvot.

O šesti stech třinácti odstínech, tedy o jednotlivých částech učení rabi Šim'ona, že řečeno, že „se koupou v řekách čistého balzámu“. Jde zřejmě o třináct řek, které jsou zmíněny v traktátu Ta'anit 25a. Tyto řeky „voní vybranou vůní, a proto jsou přitažlivé pro duši člověka“. Dle komentáře má jít o třináct vlastností B-žího milosrdenství. Intencí autora je vyjádřit, že ten, kdo se zabývá knihou Zohar, na sebe těchto třináct mohutností přitáhne.

Další pasáž opět legitimizuje studium Zoharu. Svatý, budiž požehnán, přichází potvrdit pouze učení akademie rabi Šim'ona bar Jochaje a akademie krále Chizkijáše, přičemž o osobě proroka Achijáše Šíloského se autor komentáře se nezmiňuje. Tyto dvě osoby musí mít nutně něco společného. Z textu poměrně dobře vyplývá, co tímto společným prvkem je. Rabi Šim'on Lavi vysvětluje, že král Chizkijáš opět obnovil studium v akademiích, které nechal zavřít jeho otec. Všichni Izraelci se tehdy dle tradice zabývali studiem halachot, které se týkají rituální čistoty a rituální nečistoty, neboť jim král Chizkijáš pohrozil, že ten, kdo nebude studovat, bude zabit mečem. Pramenem tohoto výkladu je Sanhedrin 94b. Na toto pokolení se dle traktátu vztahuje verš Iz 7,21: (*Jeden muž*) bude chovat tele a dvě ovce. Jde o anticipaci mesiášské éry, kdy bude stačit, aby jeden muž choval jedno tele a dvě ovce, kterážto zvířata zcela naplní jeho materiální potřeby. Již se nebude muset starat o velká stáda, aby přežil a bude mít mnoho času, který věnuje studiu Tóry. Na jednom místě babylónského Talmudu je dokonce Chizkijáš jako mesiáš označen.³⁵¹ Doba krále Chizkijáše má být předzvěstí mesiášské éry, která dle Ketem Paz nastane díky studiu knihy rabi Šim'ona bar Jochaje, což je pojící prvek mezi těmito dvěma postavami. Nabízí se tedy otázka, jak dalece důležité v očích rabi Šim'ona Laviho, bylo studium Talmudu samotného. Rabi Šim'on Lavi tvrdí, že studium předpisů o rituální čistotě je základem Tóry a svatosti, ale očišťující moc zároveň přisuzuje i studiu knihy Zohar. Zohar také nazývá „zlatým podstavcem“ Talmudu a přisuzuje mu spásnou moc, čímž Zohar jednoznačně staví nad Talmud, ale zároveň člověka nezbavuje povinnosti jeho studia.

Další odstavec začíná slovy Mesiáše: „Ale nejsem to já, kdo přichází zpečetit (vyučování Tóry) ve tvé akademii...“ Tato pasáž opět vyzdvihuje důležitost osoby rabi Šim'ona bar

350 Ketem Paz, str. 86.

351 Sanhedrin 99a.

Jochaje. Píše se zde, že Mesiáš přišel do akademie navštívit proroka Eliáše, který rabi Šim'ona a rabi El'azara pravidelně navštěvoval, když pobývali v jeskyni. Autor jednoznačně naráží na text z Šabat 33b, kde se rabi Šim'on bar Jochaj a jeho syn rabi El'azar skrývají v jeskyni, z toho důvodu, že jim od římské správy hrozí trest smrti za kritiku režimu. Zvěst o smrti císaře pak přijde rabínům sdělit právě prorok Eliáš. Rabi Šim'on Lavi operuje s tou myšlenkou, že Eliáš navštěvuje rabi Šim'ona bar Jochaje po jeho smrti stejně, jako jej navštěvoval i během jeho života. V tomto odstavci je uveden i důvod Mesiášovy návštěvy. Za prorokem Eliášem přišel z toho důvodu, aby jej „posvětil“. Ještě jednou upozorňuji na to, že v komentáři rabi Šim'ona Laviho, nepřichází Mesiáš za rabi Šim'onem, ale za Pánem křídel. Svým způsobem se jedná o velmi logické vysvětlení. V Základním textu totiž stojí, že Mesiáš nepřichází zpečetit výuku Nebeské akademie, neboť tu zpečetí B-h. Není proto zcela jasné, proč přichází, a rabi Šim'on Lavi podává obrátané vysvětlení.

Další odstavec pojednává o tom, že rabi Šim'on bar Jochaj sdělil Mesiáši obsah přísahy, kterou vyřkl Eliáš. Mesiáš si chce pospíšet, aby mohl vykoupit Izrael, ale nemůže, neboť je „zajatý v kadeřích.“³⁵² Domnívám se, že zde rabi Šim'on ibn Lavi navazuje na Ibn Ezrův komentář k Písni písní, kde se píše: *Vlasy tvé hlavy, to je Eliáš, král zajatý v kadeřích, to je Mesiáš, který je zajatý, tak jak opakovali ti, kteří byli před námi, neboť se narodil v den, kdy byl zničen Jeruzalém.*³⁵³ Je velmi pravděpodobné, že rabi Šim'on Lavi operoval s tímto textem, neboť Ibn Ezrův komentář nezmiňuje jen Mesiáše, ale i proroka Eliáše, a obě tyto postavy jsou s příběhem spojeny.

Dle komentáře rabi Šim'on bar Jochaj sdělil Mesiáši tuto přísahu s cílem potěšit jej. Mesiáš sice otálí, neboť je zajatý v kadeřích, ale je ujištěn o tom, že konečné vykoupení přijde, neboť obsahem této přísahy byla právě eschatologická vize konečného vykoupení Izraele. Prorok Eliáš toto vše vyslechl „zpoza opony“, což znamená, že obsah zvěsti musí být nutně pravdivý a Mesiáš se pro své otálení nemusí trápit. Vize o útrapách Izraele v něm však stejně nakonec úlek vyvolá. Intencí je tedy sdělit, že Mesiáš je osoba zcela oddaná svému úkolu vykoupit Izrael.

Dalším odstavcem se příběh již přiblížil ke svému konci. Mesiáš si všimne rabi Chiji, a sice na základě toho, že rabi Chija ještě nesl pozemské tělo. Následně vyzývá rabi Chiju a jeho syny, aby se připojili k akademii. V odpovědi Mesiáši rabi Šim'on bar Jochaj glorifikuje studium Tóry rabi Chiji, které má takovou moc, že ho do Nebeské akademie vyneslo ještě ve chvíli, kdy byl oblečen do materie. Cílem komentáře je další zdůraznění důležitosti a

352 Pís 7,6.

353 Pejruš Šir ha-Širim, str. 21.

pravdivosti látky, která se v knize Zohar nachází. Rabi Chija byl podle Zoharu žákem rabi Šim'ona- rabi Chija tedy studoval pod jeho taktovkou. Učení rabi Šim'ona bar Jochaje má takovou moc, že jeho studenty vynáší do Nebeské akademie ve chvíli, kdy k tomu ještě nejsou uzpůsobeni. Mesiáš následně požaduje, aby se rabi Chija a jeho synové ihned připojili ke studentům v Nebeské akademii, což by mělo za následek jejich okamžitou smrt. Mesiášova argumentace je založena na tom, že spatřil-li rabi Chija Nebeskou akademii, tak již nemůže mít žádný zájem na pozemském světě. Rabi Šim'on Lavi nevysvětluje, proč se zde hovoří i o jeho synech. Mesiáš však konstatuje, že Nebeskou akademii spatřili také.

Šim'on Lavi mimoděk uvádí velmi důležitý poznatek, který pomůže osvětlit jeho teologické chápání osoby spravedlivého. Píše, že *„úroveň...spravedlivého, bude velká i ve světě, který přijde, neboť kvůli tomu byl stvořen“*. Dokonalý spravedlivý, jakým byl například rabi Chija, je tedy již stvořen k tomu, aby dokonalým spravedlivým byl. Není možné se stát dokonalým spravedlivým pouze vlastními silami, je nutné, aby k tomu měl dotýčný předpoklady. Setkáváme se zde s predestinační naukou, která však nemá čtenáře komentáře uvést do pasivity, ale naopak jej podnítit k tomu, aby se s ní ztotožnil, aby sám sebe začal považovat za toho, kdo byl stvořen k úkolu stát se spravedlivým. Bude-li se čtenář považovat za stvořeného k úkolu být spravedlivým, tak pro něj bude mnohem snadnější se tomuto ideálu skutečně přiblížit. Ona cesta, po které se má za svým cílem ubírat, je pak nastíněna napříč celým komentářem k vybranému textu. Touto cestou je studium halachot o rituální čistotě a nečistotě a studium Zoharu.

Po odchodu z Nebeské akademie se rabi Šim'on dle komentáře třásl a plakal, neboť jeho duše se těšila tím, co zde spatřila. Cílem komentáře je navnadit čtenáře a informovat jej o tom, že pokud bude knihu Zohar pilně studovat, bude mít podíl v Nebeské akademii a jeho duše se zde bude těšit a zažívat takovou radost, která mu bude milejší, než pozemský život. Může očekávat, že v Nebeské akademii zažije mnohem krásnější věci, než ty, které mu nabízejí požitky tohoto světa. Raději než požitkům tohoto světa, se oddá studiu Zoharu, což je cíl, který autor celou dobu sledoval.

7. Porovnání komentářů

Nejdříve poskytnu všeobecnou charakteristiku komentářů a posléze se zaměřím na jejich shody a rozdíly.

7.1. Obecná charakteristika

Pochopitelně není možné srovnat dva výše uvedené komentáře a jejich konsekvence slovo od slova, neboť by to zcela přesahovalo možný rozsah diplomové práce a nemělo by to ani valný smysl. Spíše se pokusím poukázat na základní tendence, kterými se komentáře vyznačují. Uvedu názory, ve kterých se oba komentátoři shodují a místa, která naopak vykládají rozdílným způsobem.

Předně bych chtěl konstatovat, že komentář z knihy Ketem Paz mi přijde přístupnější a nepříliš vzdělanému čtenáři je značně srozumitelnější. Pro komentář rabi Šim'ona Laviho je typická pevná svázanost s vybraným textem, který komentuje bod po bodu, přičemž od dané látky neubíhá a komentovaný text se následně v komentáři neztrácí, naopak z něj stále velmi zřetelně vystupuje. Autor se snaží hledat především pšat, tedy základní význam textu a své závěry podpírá množstvím citací z Tanaku, Talmudu a midrašů. Talmudické texty autor zřetelně recipuje minimálně na deseti místech. Některé spíše parafrázuje a poté jsou obtížně dohledatelné. V řadě případů však správně uvádí klíčová slova sugjot a v dnešní době elektronických vyhledávačů není příliš obtížné je s trochou péle dohledat. Citace Tanaku, kterých je čtrnáct, jsou povětšinou přesné a autor měl Tanak zřejmě během sepisování při ruce. Nejsou-li přesné, tak nejde o chybu, ale výklad daného verše. Vyjma Tanaku a Talmudu autor cituje také Midraš Raba, a sice dvakrát. Šestkrát odkazuje na jiné místo Zoharu, ale pouze jednou uvádí příslušné folium, tedy Zohar I 24, které pojednává o oslovení rabi Šim'ona. Čtyřikrát odkazuje na jiné místo svého komentáře. Ve zhruba pětistránkovém komentáři se tak nachází třicet čtyři citací tradiční literatury, nehledě na citace vlastního textu knihy Zohar, což je číslo obdivuhodné. Výsledný počet bude pravděpodobně ještě o málo vyšší, neboť se mi zřejmě nepodařilo naprosto všechny citace rozpoznat.

Nelze říci, že by se čtenář při studiu Ketem Paz bez předchozí samostatné četby Zoharu zcela obešel, ale nároky nejsou velké. Značné nároky ale komentář klade na obeznámenost s babylónským Talmudem. Větší důležitost přikládá ale knize Zohar, kterou označuje jako „*zlatý podstavec*“ Talmudu. Považuje ji za starší, než Talmud, což je však pochopitelné, uvážíme-li, že rabi Šim'on bar Jochaj, kterého rabi Šim'on Lavi považuje za autora Zoharu,

zemřel ve 2. stol. ol. a babylónský Talmud byl uzavřen až o několik století později.

Díky tomuto specifickému rázu komentáře čtenář následně nabývá pocitu, že Talmud samotný je nevědomky explikací Zoharu a bez Zoharu jej není možné zcela pochopit.

Zajímavým rysem komentáře je plynulé navazování na komentovaný text, při kterém se autor často drží i osoby a dalších gramatických kategorií určujícího slovesa komentovaného výroku, přičemž je ale dobře patrné, že jde již o komentář. Díky této tendenci má kniha velmi blízko tzv. „*narativní exegezi*“. Rabi Šim'on Lavi vykládá Zohar velmi otevřeně a při studiu jeho komentáře jsem nabýval pocitu, že jde zároveň i o jisté důvěrné sebesdělení autora čtenáři. Autorovi komentáře se daří vyvolávat přesvědčení, že zkoumání jeho komentáře není jen pouhým přijímáním myšlenek, naopak navozuje pocit dialogické komunikace a to zřejmě z toho důvodu, že autor čtenáře na sedmi místech ve druhé osobě oslovuje. Vždy uvádí pouze jednu možnost výkladu. Autor kritizuje náboženskou filosofii. Je také třeba poznamenat, že rabi Šim'on Lavi vycházel z jiného textu Sefer Zohar, než který byl k dispozici v Safedu.

Domnívám se, že rabi Šim'on Lavi mnohem naléhavěji upozorňuje na základní intenci textu, kterou je motivovat čtenáře ke studiu Zoharu.

Komentář z knihy Or Jakar od rabi Moše Cordovera je předně mnohem abstraktnější, než komentář z knihy Ketem Paz a jeho četba je nesnadnější. Rabi Moše Cordovero uvádí mnohem méně citací, než kniha Ketem Paz. Tanak zřetelně cituje devětkrát. Dvakrát cituje babylónský Talmud a jednou talmud Jeruzalémský. Čtyřikrát cituje Zohar. Dvakrát pak poukazuje na jiné místo svého výkladu, aniž by uvedl, kde se nachází. Dohromady osmnáct citací, tedy přibližně o polovinu méně, než v oddíle z Ketem Paz. Autor tedy cituje méně, ale zároveň předpokládá znalost velikého množství textů a to především textů z knihy Zohar a samozřejmě i některých textů z babylónského Talmudu. O těchto textech se však ani slovem nezmiňuje a čtenář pak stojí před nesnadným úkolem: Zrekonstruovat cestu, kterou se jeho úvahy ubíraly.

Komentář není vhodný pro začátečníka, který se teprve začíná s textem Zoharu seznamovat. Kniha předpokládá již dlouhodobou samostatnou práci s textem Zoharu. Některá témata jakoby Ramak ani zcela vysvětlit nechtěl, zmíní je pouze náznakem a hned pojednává téma další. Na jednom místě dokonce odmítá podat výklad s poznámkou, že „*není možné vyložit to, co je skryté*“. Co tímto autor sledoval? Chce čtenáře vyburcovat k aktivitě a k vlastnímu přístupu k textu. Nechce, aby čtenář pouze pasivně přejímal jeho myšlenky. Obvykle jde o texty, které mohou být jistým způsobem teologicky nebezpečné. Ramak je nechce vyložit

otevřeně, aby se k nim nedostal čtenář, který ještě nedisponuje dostatečným penzem znalostí. Text poté pochopí pouze ten, kdo si s tím dá mnohahodinovou práci, během které potřebné znalosti získá a dopady odvážných výkladů již nebude sveden na scestí.

Symbolika, kterou Ramak používá je místy novátorská a obtížně pochopitelná. Pokud jsem však dané symbolice porozuměl správně, tak jsem byl nucen uznat, že jde o obrazy, které velmi udivují svou barvitostí. Například vyložení Livjátana jako symbolu dolní části sefirotického stromu však jde zřejmě proti původní intenci textu.

Autor často uvádí nejen jednu variantu výkladu, ale rovnou dvě možnosti. Četba knihy Or Jakar předpokládá souběžnou práci s autorovým systematickým dílem, zejména s knihou Pardes Rimonim. Základní intenci textu vyjadřuje komentář srozumitelně, ale nezdůrazňuje ji dostatečně, a proto se neobežretný čtenář může v příválu symbolů snadno ztratit a při studiu jednotlivých dílčích poznatků mu nejdůležitější zvěst textu může utéci. Komentář je vhodný pro pokročilejšího čtenáře.

7.2. Shodné body

V čem se komentátoři zásadně shodují? Shodují se v tom, že ani jeden z nich nepostihl ve svém komentáři úplný začátek příběhu, kde se rabi Chija vrhne na zem a plísni prach. Symboliku prachu zde proto nevysvětlují. Rabi Moše Cordovero se příběhu věnuje od věty „*Která ozařovala svět*“ a rabi Šim'on Lavi až od věty „*Od tohoto dne se postil čtyřicet dní, aby spatřil rabi Šimona*“. Nechci se pouštět do spekulací, jakým způsobem tyto dva učenci symboliku prachu vnímali a zdali prach vůbec jako symbol chápali. Vím však, jakým způsobem tento problém ve svém komentáři Sulam objasnil rabi Jehuda Lejb ha-Levi Ašlag, známý tak pod akrostichem Rabaš, jenž prach vyložil jako symbol kelipot.³⁵⁴

Oba komentátoři se věnují výkladu půstu rabi Chiji. Oba dva poukazují na souvislost tohoto půstu se čtyřicetidenním půstem Mojžíše na hoře Sinaj. Učenci se dále shodují v tom, jakým způsobem bylo rabi Chijovi umožněno spatřit rabi Šim'ona. Oba shodně tvrdí, že šlo o vizi a vylučují názor, že by mohlo jít o sen. Ramak tuto vizi označuje kategorií „*odkrytí očí*“. Zdá se také, že oba dva komentátoři vnímali jistou spojitost tohoto vidění s hrobem rabi Šim'ona bar Jochaje. Ramak to uvádí explicitně, rabi Šim'on Lavi pouze náznakem. Zdá se, že rabi Šim'on Lavi připouští možnost, že po vizi rabi Chija vystoupil do Nebeské akademie ve

354 Sefer ha-Zohar im Pejruš ha-Sulam, Hakdama, str. 65.

fyzickém těle.

Texty se shodují v chápání oněch „*velkých nadpozemských křídel*“. Oba rabíni uvádějí, že šlo o anděly. Ramak je nazývá „*páni křídel*“. Oba si zároveň také pokládají otázku, proč se zde mluví pouze o křídlech. Jejich výklady nejsou zcela shodné, ale podobné. Rabi Šim'on Lavi tvrdí, že rabi Chija formu andělů vůbec nespátřil, neboť ještě nebyl přizpůsoben zákonitostem horního světa. Proto spatřil pouze Rabi Šim'ona a rabi El'azara, kteří jediná byli oděni do jakéhosi astrálního těla. Z tohoto důvodu viděl jen křídla, neboť andělé astrální tělo nepřijali. Ramak uvádí možnost, že tito andělé jsou tvořeni pouze křídly, která mají nést spravedlivé, což klade do souvislosti s Ex 19,4. Druhou možností je, že zbytek jejich těl jednoduše nespátřil, zřejmě proto, že jde o „*pány křídel*“ a křídla jsou pro jejich formu zcela dominantní. Křídla zastřela vše ostatní.

Oba dva shodně vykládají to, že po vstupu rabi Chiji, rabi El'azar povstal. Toto povstání má být výrazem úcty k rabi Chijovi. Ramak uvádí i druhou variantu, a sice, že rabi El'azar vstal, aby poctil svého otce, který mu dal přednost při vstupu do Akademie.

Komentátoři se vcelku shodují ve výkladu výroku „*Horní skrytí atd...*“. Dle jejich názoru jde o anděly, které označují jako „*Hospodinovy oči*“. Ramak pak výklad dále rozvíjí ztotožněním těchto andělů se sefirot, což v Ketem Paz nenalezneme. Ramak mluví o čočkách očí a rabi Šim'on Lavi o zorníčkách. Oba komentáře těmto andělům přikládají jistou dozorčí úlohu, což je zcela v kontextu s intencí vybraného příběhu, kde jsou tyto entity nabádány, aby se podívaly a pohlédly.

Similaritu nalezneme i v popisu věty „*Dolní (tanaité) pohroužení do svých důlků, procitněte*“. Oba dva rabíni dávají výrok do souvislosti s lidmi a se spánkem. Rabi Šim'on Lavi pak mluví explicitně o očních důlcích, které jsou zakryty víčkem, což značí, že dotyční spí. Spánek shodně vnímají jako něco negativního. Ramak mluví o „*hrubé materii*“ a rabi Šim'on Lavi cituje verš Př 6,9: „*Jak dlouho budeš spát lenochu? Kdy povstaneš ze svého spánku?*“ Můžeme tedy konstatovat, že oba tento výrok spojují s lidskou pasivitou. Ani jeden z autorů se nezaobíral různověstím tan'aité, možná z toho důvodu, že ho vůbec neměli k dispozici. V knize Ketem Paz toto různověstí nenajdeme, v Or Jakar je v závorce.

Jedním ze stěžejních témat textu je výrok o přeměně temnoty na světlo a hořkých chutí na sladkost. Je možné konstatovat, že jej oba učenci vykládají dosti podobně. Ramak označuje tento svět jako „*království temnoty*“ a rabi Šim'on Lavi konstatuje, že temnotou jsou „*potěšení tohoto světa*“, což jsou v podstatě stejné úvahy. Ramak říká, že království temnoty

je možné prostřednictvím studia Tóry přeměnit na světlo, což je jednoznačně odkaz ke světu budoucímu. Rabi Šim'on Lavi pak shodně říká, že světlo je potěšením světa, který přijde. Komentář Ketem Paz pak dokonce explicitně uvádí, že „*ten, kdo slouží Hospodinu, přetváří a mění zlo na dobro*“. Oba komentáře shodně vykládají i přeměnu hořkosti na sladkost. Má jít o ty, kteří radostně přijímají utrpení, kterého se jim v tomto světě dostává, tedy koncept jisurim šel ahava. Přestože dotyční trpí, jsou rádi, neboť na ně utrpení přichází z lásky k nim a má přesahující rozměr.

Oba shodně uvádějí, že výrok „*šťastný je ten, kdo...*“, se týká skutků člověka. Hlas označuje za šťastného toho, kdo do akademie vstoupil bez hanby, což znamená, že do ní mohou vstoupit i ti, kteří se stydí. Podle rabi Šim'ona Lavi je ten, kdo vstoupil bez hanby, dokonalým spravedlivým, který nikdy neučinil přestoupení. Druhý výrok, který hovoří o pilíři, pak zřejmě aplikuje také na stejnou skupinu lidí a uvádí, že to jsou ti, se kterými nikdy nezmítal zlý pud a konali vůli svého Stvořitele. U Ramaka se setkáme s jinou látkou. Operuje s obrazem baldachýnů, které B-h v budoucím světě učiní pro každého spravedlivého. I mezi spravedlivými je jistá diference a proto ti, kteří byli dokonalejšími spravedlivými, budou mít krásnější baldachýn, než ti, kteří několik hříchů učinili. Úvahy nejsou stejné, ale centrem obou je spravedlivý člověk.

Oba komentátoři naprosto správně chápou Laň jako symbol Šechiny a shodně ji označují jako „*Ajelet ha- Šachar*“. Ramak pak uvádí v Zoharu frekventované téma sjednocení Šechiny s B-hem, ke kterému dochází o půlnoci. Ti, kteří v noci studují Tóru, tomuto sjednocení pomáhají. Rabi Šim'on Lavi hovoří o očekávání spásy za úsvitu a celý proces klade spíše do horizontu eschatologického. Podíl na budoucím světě bude mít pouze ten, kdo konečně sjednocení očekával během každého úsvitu. Ramak celé toto téma vykládá šířeji. Motiv korunovace krále dává na základě „*slávy*“ z Iz 42,8 do souvislosti se sjednocením. To, že se nebeské klenby třesou, dávají oba učenci do kontextu se soudem a hněvem. Rabi Šim'on Lavi pak mluví o hněvu kvůli zničení Chrámu. Rabi Moše Cordovero vykládá pobyt Šechiny v prachu jako mystický náznak jejího zajetí.

Vařící slzy, které Král roní do velikého moře, také oba rabíni vykládají podobně. Ronění slz chápou jako náznak emanačního procesu, jehož prostřednictvím přijde soud na národy. Ramak chápe Velké moře jako náznak sefiry Chochma, což je dle mého názoru chybné. Zdá se, že rabi Šim'on Lavi vnímá Velké moře jako náznak sefiry Malchut, což je správnější. Ramak chápe slzy jako symbol soudu, který pramení ze sefiry Din. Rabi Šim'on Lavi pak

poukazuje na talmudickou představu z Berachot 32b o zavřených a otevřených branách. Navazuje na texty, které hovoří o dvou slzách a jednu pak ztotožňuje se sefírou Din a druhou se sefírou Chesed. Ramak vysvětluje, že vládce moře je sefira Keter, rabi Šim'on Lavi stranou vládce moře nepodotýká nic. Oba rabíni pak zřetelně chápou pohlcení vod počátku jako vysušení sefírotického stromu od milosrdenství, což bude mít za následek eschatologický soud a záchranu Izraele. Jejich úvahy se sice ubírají částečně jinými cestami, ale výsledek je stejný.

Oba dva rabíni chápou Mesiášovu výzvu k připojení se rabi Chiji a jeho synů do akademie, jako výzvu k tomu, aby rabi Chija a jeho synové zemřeli. Tento výklad je naprosto logický, vyplývá z kontextu vybrané pasáže a je i ve shodě s hebrejskou terminologií popisující smrt člověka. „*Připojení se ke svému lidu*,“ je totiž pojem, kterým je v Tanaku popisována smrt Praotců.³⁵⁵ Ani jeden z komentátorů neuvádí, proč měli zemřít i synové rabi Chiji, což mi také není jasné. Ramak uvádí zajímavý výklad přímluvy rabi Šim'ona bar Jochaje, kdy je věta „byl mu dán čas“ směřována k Mesiáši a jejím obsahem má být vyjevení míry dní rabi Chiji.

7.3. Rozdílné body

Čím se komentáře naopak liší? Jistá odlišnost samozřejmě pochází z toho, že rabíni nekomentují ty samé výroky. Při sepisování komentáře postupovali eklekticky. Komentovali jen to, co považovali za zásadní, a proto se místy zabývají jinými tématy. Avšak to, že se v daném komentáři nenachází k určitému textu výklad, a ve druhém naopak ano, nás jistě neopravňuje tvrdit, že se výklad těchto míst liší.

Výklad se jednoduše nachází jen v jednom z vybraných textů, což ještě neznamená, že oba učenci nebyli stejného názoru. Spíše můžeme hovořit o jiných akcentech. Ramak neuvádí důvod, proč se rabi Chija postil a proč chtěl spatřit rabi Šim'ona, což považuji za závažný nedostatek.

Oba rabíni sice shodně kladou čtyřicet dní půstu do souvislosti s pobytem Mojžíše na hoře Sinaj, ale již se neshodují v interpretaci číslovky samotné. Rabi Moše Cordovero ji dává do spojitosti se sefírou Bina a s tešuvu, která z ní pochází, kterou chápe nejen jako pokání, ale i jako návrat. V knize Ketem Paz se setkáme s mystickým výkladem halachy: čtyřicet dní spojuje se čtyřiceti se'a, které musí mikve obsahovat, aby se v ní žid mohl rituálně očistit.

³⁵⁵ Gn 25,8 Gn 35,29 Gn 49,33.

Ramak se nezabývá oněmi tisíci, které naslouchaly projevu rabi Šim'ona bar Jochaje. Rabi Šim'on Lavi tvrdí, že jde o spravedlivé a anděly. Ramak se věnuje pojmu Nebeská akademie, v jehož kontextu vykládá problematiku duše člověka. Ramak klade větu „*jak mnoho jest toho, co připravil...*“, do kontextu s odměnou spravedlivých, kdežto rabi Šim'on Lavi uvádí, že oním spravedlivým, o kterém se zde hovoří je právě rabi Chija, o němž bylo již za jeho života známo, že spravedlivým je.

Ramak vykládá větu „*i viděl, že vstoupil*“, tak, že rabi Chija nazíral sám sebe. Rabi Šim'on Lavi větu nekomentuje. V knize Ketem Paz najdeme explikaci věty „*Sklop svůj zrak, nepozvedej svou hlavu a nedívej se*“, kterou učenec klade do souvislosti s verše Ex 33,20 a s emanací, která proudí z Nejvyššího světla. Tuto větu Ramak nekomentuje.

Zaznamenání spravedlivých vykládá Ramak v souvislosti se Zohar III 163 a-b. Jde o akademie, které jsou pojmenovány po spravedlivých. Kniha Ketem paz uvádí, že zaznamenání se zde týká zaznamenání učení dotyčného spravedlivého.

Komentáře se neshodují v tom, proč přišel do Nebeské akademie Mesiáš. Ramak říká, že přišel, aby přijal světlo, které září na spravedlivé. Rabi Šim'on Lavi poukazuje na to, že Mesiáš prochází paláci dolní Zahrady Eden a přišel až sem, neboť všichni spravedliví, kteří jsou součástí Nebeské akademie se zabývají tajemstvími. Mesiáš nepřišel z toho důvodu, aby pečetil, ale proto, že díky knize Zohar přijde konečné vykoupení.

V knize Ketem Paz jsme svědky tvrdé kritiky filosofie, což je věc knize Or Jakar zcela neznámá. Ramak chápe Livjátana jako mystickou alegorii sefirotickýho stromu, ale rabi Šim'on Lavi se Livjatanem vůbec nezabývá.

Rabi Moše Cordovero se zabývá vztahem mezi rabi Šim'onem a prorokem Achijášem, kdežto rabi Šim'on Lavi pojednává o vztahu mezi rabi Šim'onem bar Jochajem a králem Chizkijášem, přičemž není jasné, zdali se v jeho verzi Zoharu vůbec jméno Achijáš Šíloský objevovalo.

Výše zmíněné rozdíly však nejsou tak zásadního charakteru a často jde skutečně spíše o akcentaci toho, či onoho. V textech vak nalezneme několik bodů, kde se výklady obou rabínů *ubírají naprosto jiným směrem*. Jde o dva případy: O tajemnou postavu Pána křídel a o reakci Mesiáše na vyslechnutí obsahu přísahy.

Rabi Moše Cordovero tvrdí, že Pán křídel je anděl Metatron. V knize Zohar jsem našel jeden text, který by snad mohl být pramenem ztotožnění pána křídel s Metatronem. Jde o

Zohar I 24a, kde se píše: *Rabi Šim'on zahájil diskusi: „Horní, slyšte! Dolní, sroťte se, (vy) vedoucí škol nahoře i dole! Eliáš, zapřísahám tě! Vyžádej si povolení a sestup sem, neboť nás čeká veliká bitva. Chanochu správče, sestup sem! Ty, i všichni vedoucí akademií, kteří jsou pod tvou autoritou, neboť toto nečiním kvůli mé slávě, ale kvůli slávě Šechiny.“* Chanoch je v Zoharu chápán jako člověk, jemuž se podařilo dosáhnout nejvyššího stupně osvícení a stal se andělem Metatronem. V tomto textu je uvedeno, že vedoucí akademií jsou pod jeho správou, a proto by mohlo jít o zdroj myšlenkového pochodu, který ztotožnil Pána křídel přicházejícího do Nebeské akademie s Metatronem.

Rabi Šim'on Lavi rozdílně uvádí, že Pán křídel je prorokem Eliášem, což se mi v kontextu příběhu jeví správnější. Úkolem proroka Eliáše má být ohlášení příchodu Mesiáše, který bude počátkem eschatologického vykoupení Izraele, s jehož předobrazem se v textu skutečně setkáváme. Na základě ztotožnění Pána křídel s prorokem Eliášem pak mohl rabi Šim'on Lavi obratně vyložit druhý příchod Pána křídel do Nebeské akademie. Proč sem Pán křídel přichází podruhé? Protože byl zvyklý rabi Šim'ona navštěvovat i v jeskyni, ještě za jeho pozemského života, jak je to uvedeno v traktátu Šabat 33b. Tak jako jej navštěvoval v jeskyni, jej navštěvuje i v Nebeské akademii.

Rozdílně vykládají oba učenci i větu *„V oné chvíli mu řekl, totiž rabi Šimonovi, o oné přísaze, kterou vyřkl Pán křídel. Tehdy se Mesiáš roztrásl a pozvedl svůj hlas, trásly se nebeské klenby, roztrásl se Velké moře a trásl se Livjatan a zdálo se, že svět se rozvrátí.“* Dle Ramaka se vše roztrásl z toho důvodu, že se domnívali, že čas konečného vykoupení již přišel. Rabi Šim'on Lavi však udává jiný důvod. Mesiáš se roztrásl ne z té příčiny, že by již nadešel jeho čas, ale naopak proto, že jeho čas ještě dlouho nenastane. V přísaze se však stal svědkem toho, co má v budoucnosti vykonat a cítil se deprivován. Deprivován proto, že ještě dlouho nebude moci vyplnit to, čeho byl v předobraze svědkem.

Závěrem této kapitoly bych chtěl říci, že výklad rabi Šim'on Laviho se více zaměřuje na postavu rabi Šim'ona bar Jochaje, na význam osoby spravedlivého a snaží se celý příběh podložit řadou citací z tradiční literatury a díky tomu jeho komentář skutečně stojí na „*zlatých podstavcích*“. Rabi Moše Cordovero se naopak mnohem více akcentuje procesy které se odehrávají v sefirotickém stromě a jeho symbolika je odvážnější. Na rozdíl od knihy Ketem Paz zřejmě lépe zrcadlí dynamiku celého příběhu.

8. Vliv a paralely Vize rabi Chiji

V této kapitole bych chtěl upozornit na to, že studovaný text v židovské literatuře neupadl v zapomnění a tvůrčím způsobem ovlivnil další generace židovských myslitelů. Pokusím se také prokázat, že jde o příběh, který nevznikl „na zelené louce“ a musíme jej chápat v širším kontextu literárního odkazu celého třináctého století, ve kterém se podobné motivy objevovaly i v literatuře, která pocházela z pera křesťanských autorů.

8.1. Chasidismus

Aryeh Wineman ve své knize upozorňuje na to, že tento příběh byl později rozvinut do chasidské legendy, která nabízí srovnání se svým zdrojem.³⁵⁶ Jde o příběh, ve kterém figuruje rabi Jisrael Ba'al Šem Tov, zakladatel chasidismu. Tento text můžeme najít v knize Ateret Jisrael ve-Ja'akov od Jisraela a Ja'akova Bergera folio 53-54.³⁵⁷ Skutečně je pravdou, že tyto příběhy sdílejí jisté společné motivy. V tomto příběhu vystupují dvě osoby. První postavou je rabi Nachman Kozover, který dle chasidské legendy nežil dlouho, neboť si přál, aby jej B-h vzal k sobě dříve, než bude sešlý stářím a nebude moci sloužit B-hu tak, jak měl ve zvyku. Druhým aktérem je rabi Jisrael Ba'al Šem Tov³⁵⁸, který po smrti rabi Nachmana Kozovera velmi mnoho let toužil setkat se s ním. Modlil se skrze jichudim, aby jeho duše vystoupila do vyšších světů, ale nebylo mu dáno povolení.³⁵⁹ Nakonec se mu však výstup duše zdaří. Rabi Jisrael Ba'al Šem Tov si zdřímne o šabatu, během spánku křičí a jeho žena jej proto probudí. On jí poté vypráví o svém výstupu duše, který během spánku prožil a během kterého se setkal s rabi Nachmanem Kozoverem. Ten Bešta seznámí s odměnou spravedlivého v budoucím světě. Nacházíme zde i motiv konečného vykoupení. Na konci příběhu je Bešt ohrožen na životě. Výše zmíněný chasid jej přemlouvá, aby předal svou duši andělu smrti a již zde zůstal. Bešt si však nepřeje zemřít, neboť by chtěl zemřít v Izraeli, odkud je silnější alija duše, ale je mu sděleno, že v Izraeli nezemře. Bešt přesto nechce zemřít, neboť by svou ženu, svého syna a dceru nechal bez vedení a nemohl by jim sdělit obsah vize, které se mu dostalo. Rabi Nachman Kozover jej již téměř přemluví, aby zemřel a zůstal s ním, když tu Bešta probudí křik jeho ženy. S Vizí rabi Chiji sdílí příběh mnoho motivů. Je jím touha setkat se s

356 Mystic Tales from the Zohar, str. 23.

357 Překlad části tohoto příběhu se nachází také v knize The Circle of the Baal Shem Tov od Abrahama j. Heschela, str. 144-145.

358 Bešt.

359 The Circle of the Baal Shem Tov, str. 143-144.

významnou zesnulou osobou, motiv odmítnutí, odměna spravedlivého v budoucím světě a konečné vykoupení. I motiv ohrožení života je zde zastoupen.

Důležitou informací je také to, že podle chasidských příběhů byl duchovním mentorem Bešta prorok Achijáš Šíloský.³⁶⁰ Ve Vizi rabi Chiji se setkáváme s motivem Mesiáše, který zpečetňuje učení jednotlivých ješivot. Učení ješivy rabi Šim'ona bar Jochaje, krále Chizkijáše a Achijáše Šíloského nepřichází zpečetit Mesiáš, ale sám Svatý, budiž požehnán. Tento příběh tedy vyzdvihuje učení Achijáše Šíloského, jeho akademie se kvalitativně zcela vyrovná akademii rabi Šim'ona bar Jochaje, dokonalého světce, kterého občas i B-h poslouchá. Achijáš Šíloský má pak být mentorem rabi Jistraela Ba'al Šem Tova, což znamená, že v chasidském obzoru Bešt čerpal z učení, nad které již nelze postavit žádné jiné. Tento text je jistě jedním z pramenů, které za zmíněnou chasidskou legendou stojí.

Je také třeba zmínit, že vybraný text ovlivnil rabi Šneura Zalmana z Ljady. V desáté kapitole knihy Tajna cituje výrok o přeměně temnoty na světlo a hořkých chutí na sladkost, který rabi Chija zaslechl, když chtěl vystoupit do paláce rabi Šim'ona. Tento výrok dává rabi Šneur Zalman do kontextu se „*syny nebes*“ z traktátu Suka 45b a Sanhedrin 97b. Má jít o dokonalé spravedlivé, kteří svými skutky přeměňují zlo na dobro a tak ho pozdvihují ke svatosti.³⁶¹ Rabi Šim'on Lavi tuto pasáž také vysvětluje jako přeměnu dobra na zlo, což ovšem nemusí nutně znamenat, že měl Šneur Zalman tento komentář k dispozici. Centrální úlohu v teologii rabi Šneura Zalmana totiž nehraje dokonalý spravedlivý, který je tohoto schopen, ale tzv „*bejnoni*“ - prostřední.

8.2. Gonzalo Berceo

Aryeh Wineman upozorňuje na zajímavou paralelu studovaného příběhu ve španělské literatuře 13. století, kterou je hagiografická báseň Vida de santa Oria, již napsal Gonzalo Berceo.³⁶² Jde o báseň, která pojednává o životě a vizích svaté Orie - světice 11. století ze San Millán, která vstoupila do kláštera ve velmi mladém věku a vedla zde v kobce asketický život. Díky této askezi se jí dostalo vize tří panen, které zemřely jako mučednice: Agatha, Eulalie a Cecílie. Tyto mučednice ji vezmou na cestu nebem, která končí až u B-žího trůnu. B-h ji však přes jejich modlitby pošle zpět na zem, kde musí dokončit asketický život. Po jedenácti měsících má druhou vizi. Nejdříve ji přijdou navštívit tři anonymní panny, které ji donutí

360 Ha-rav Šneur Zalman z Ljady, Likutej Amarim-Tajna, str. 18.

361 Ibid. str. 81-82.

362 Mystic Tales from the Zohar, str. 28-29.

lehnout si na luxusní postel, kterou přinesly. Následně se objeví Panna s nebeskou družinou a panny Oriu napomínají, aby vstala a přivítala Královnu Nebes. Oria se dozvídá o nemoci, která bude předcházet jejímu přijetí v nebi. Náhle se setkáváme se třetí vizí, kterou prožívá na své smrtelné posteli. Tato vize se odehraje u úpatí Olivetské hory. Plán kolem ní je pokryta olivovými stromy a nebeským zástupem. Z této vize je probuzena svou matkou Amuňou a svým zpovědníkem Muniou. Amuně se zjeví její muž a spraví ji o nadcházející smrti její dcery. Oria umírá a umírá i její matka, která je pohřbena v dceřině hrobce. Báseň končí druhou vizí Oriiny matky, které se zjeví její dcera a ukáže jí své místo v nebi, kde je mezi svatými nevinnými.³⁶³

Dle samotné legendy je Vida de Santa Oria přepracováním latinského pramene. V básni dokonce vystupuje i údajný hagiograf původní verze tohoto díla - zpovědník Munia. Tvzení o latinském původu této legendy však nelze doložit.³⁶⁴

Gonzalo Berceo byl knězem vesnice Berceo v severovýchodní Kastílii a nějakým způsobem byl spojen s kláštelem San Millán de la Cogolla. Je autorem deseti děl napsaných kastilsky. Jde o životy světců, mariánské chvály a doktrinální práce. Jeho tvůrčí činnost se klade do let 1230-1260.³⁶⁵ Zřejmě byl příslušníkem benediktýnského řádu.³⁶⁶ O jeho životě máme jen nemnoho informací. Některé pocházejí z jeho děl, jiné z archivů zmíněného kláštera.³⁶⁷

Vida de Santa Oria skutečně sdílí mnoho motivů s Vizí rabi Chiji. Oba příběhy jsou pojednáním o vidění, ve kterém dojde k výstupu do nejzazších úrovní nebeských světů. Ve Vizi rabi Chiji se setkáme s Nebeskou Akademií, ve Vida de Santa Oria s B-žím trůnem. Ve Vizi rabi Chiji vystupuje postava Mesiáše a ve Vida de Santa Oria se mnohokrát objevuje Ježíš. V Zoharu se hovoří o Lani, v legendě o světici se hovoří o Panně. V obou textech se setkáme s nebeskými zástupy a oba příběhy mají silně eschatologický nádech. Ve Vida se setkáme dokonce se čtyřnásobným adventem.³⁶⁸ Ve Vizi rabi Chiji se mluví o nádheře a záři, která byla silnější než slunce, ve Vida najdeme zase patření na krásné drahokamy. V obou textech se hovoří o příbuzných protagonistů - v Zoharu o synech rabi Chiji a ve Vida o matce

363 Simina M. Farcaisu, *The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's Vida de Santa Oria*, str. 305-306. Zde se nachází shrnutí této básně. Obširnější popis s překlady nejzásadnějších částí najdeme v knize KELLER, John Esten, Gonzalo de Berceo, str. 96-119.

364 John K. Walsh, *A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria*, str. 300. Někteří badatelé však v existenci tohoto latinského pramene věří viz. KELLER, John Esten, Gonzalo de Berceo, str. 96-97.

365 Joseph T. Snow, *Gonzalo de Berceo and the Miracle of Saint Ildefonso: Portrait of the Medieval Artist at Work*, str. 1. Setkáme se i s jinými daty, viz. Seymour Resnick, *The Jew as Portrayed in Early Spanish Literature*, str. 54, kde je jeho život vymezen roky 1190-1250.

366 Setkáme se však i s názorem, že byl sekulárním knězem viz Joseph T. Snow, *Gonzalo de Berceo and the Miracle of Saint Ildefonso: Portrait of the Medieval Artist at Work*, str. 1

367 Seznam těchto zmínek najdeme v knize Gonzalo de Berceo, str. 23.

368 *The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's Vida de Santa Oria*, str. 307.

světice. Oba texty mají motiv nuceného odchodu z ráje a smutku s tím spojeným. Pochopitelně nemůžeme pominout ani motiv smrti, který texty sdílejí.

Mohli bychom uvažovat o interferenci těchto děl? Domnívám se, že tomu tak není. Je sice pravdou, že autoři žili geograficky poměrně nedaleko. Moše de Leon, autor převážné části Zoharu, žil v Kastílii. Svědectví rabi Izáka z Aka jej spojuje s městy Guadalajara, Valladolid a dožil v Avile.³⁶⁹ Gonzales Beresco žil též v Kastílii, a sice v Cogolle, což je provincie La Rioja. Jde o místa nepříliš vzdálená. Nejdříve uvažujme o možném vlivu Zoharu na Vida de Santa Oria. Moše de Leon žil přibližně v letech 1240-1305. Kdy začal Moše de Leon psát knihu Zohar? Gershom Scholem na základě Zohar II 9b, kde se píše, že od zničení druhého chrámu uplynulo dvanáct set let, odhaduje, že Moše de Leon začal psát knihu Zohar někdy po roce 1268.³⁷⁰ Gonzalo Berceo psal Vida de Santa Oria již na stará kolena, můžeme tedy přibližně uvažovat o roce 1260.³⁷¹ V době vzniku této legendy tedy kniha Zohar ještě neexistovala a je zcela vyloučené, že by mohla být jejím pramenem. Mohlo by tomu být naopak? Tedy Vida de Santa Oria, jako pramen Vize rabi Chiji? Také to nepředpokládám. Historicky se sice Moše de Leon s touto legendou setkat mohl, ale je třeba uvážit fakt, že židé jsou v Berceově díle popisováni velmi negativně, což jistě nebylo tajemstvím, zvláště, když jeho nejznámější dílo Los Miraglos de Nuestra Senora³⁷², existovalo v době, kdy začal Moše de Leon tvořit, přibližně dvacet let³⁷³ a právě ono je jasným pramenem autorova antisemitismu. V tomto díle se můžeme setkat s vyličením židů až v d'ábelském světle. Šestnáctý „zázrak“ pojednává o židovském dítěti, které jde s křesťanskými přáteli do jejich školy a je zcela ohromený. Během velikonoční neděle se s nimi zúčastní svatého přijímání. Jeho otec, který je označován termíny jako „diablado“, „demoniado“³⁷⁴ a dalšími, je rozezlen, že dítě přišlo pozdě. To mu vyzná, co učinilo a v reakci na vyznání ho otec hodí do rozpálené pece. Matčin křik přivede sousedy a ti toto dítě osvobodí. Oheň se však dítěte ani nedotkl. Otec je následně vržen do ohně. Osmnáctý „zázrak“ zase pojednává o tom, jak židé konají magické praktiky. V textu najdeme popis výroby voskové figuríny Ježíše a jeho ukřižování.³⁷⁵ Nedomnívám se, že by autor, známý především tímto dílem, mohl Moše de Leona tvůrčím způsobem pozitivně ovlivnit.

369 WoZ, volume I, 13-17.

370 Major Trends in Jewish Mysticism, str. 186.

371 KELLER, John Esten, Gonzalo de Berceo, str. 96.

372 Zázraky naší paní, jde o mariologický text.

373 Patricia E. Grieve, *The Spectacle of Memory/Mary in Gonzalo de Berceo's Milagres de Nuestra Senora*, str. 214. Uvádí, že toto dílo bylo napsáno někdy v polovině třináctého století.

374 Dábelník, démon.

375 The Jew as Portrayed in Early Spanish Literature, str. 54.

Přestože jsme zcela vyloučili možné přímé sebeovlivňování těchto prací, je třeba zmínit ještě i to, že toho mají společného mnohem více, než je na první pohled zřejmé. Již jsem na začátku této práce hovořil o tom, že příběh Vize rabi Chiji má přes veškerou dobrou intenci autora sugestivní a možná bychom mohli říct i manipulativní nádech. Autor se tímto příběhem snaží připoutat čtenáře k Zoharu. Gonzalo Beresco měl podobný záměr. Podle jeho vlastních slov sice Vida napsal z toho důvodu, aby se za něj sv. Oria přimlouvala³⁷⁶, ale John K. Walsh ve svém příspěvku³⁷⁷ dokazuje, že Vida de Santa Oria je text, který vznikl s propagačním účelem. Klášter San Millán de la Cogolla byl totiž ve špatné ekonomické situaci, neboť do něj přestávali chodit poutníci. Legenda o světici, která zde měla působit, si kladla za cíl přivést do kláštera více zázrakůchtivých návštěvníků, kteří by jeho finanční situaci vylepšili. Dle legendy totiž měla být světice pohřbena právě v hrobce, která se nalézala zde, či někde poblíž a co více, v této hrobce měla odpočívat i její zbožná matka.

Motivy, o kterých jsem hovořil, se zdaleka neomezují jen na Vizi rabi Chiji a Berceovo dílo. Mnoho společného má Vize rabi Chiji i s Dantovou Božskou komedií. Tyto prvky by si vyžádaly zcela samostatnou práci a není možné je zde rozvádět. Pouze bych rád uvedl, že například v prvním zpěvu oddílu Ráj, se setkáme s vizí zářících kruhů a paprsků, jejichž popis vyvolává asociace s emanačním procesem.³⁷⁸ Vstup do ráje netřeba zmiňovat.

8.3. Další cesta komentářů

Ve věci dalšího působení vybraných komentářů bych chtěl konstatovat, že komentáři od rabi Šim'ona Laviho se nedostává pozornosti, kterou by si zasluhoval, a věnovat se mu začali v podstatě až kritičtí badatelé 20. století. Vedoucím proudem kabaly se stala luriánská mystika a s ní i komentář Or Jakar od rabi Moše Cordovera. Jeho vliv je velmi patrný ve všech dalších komentářích, které mám v rukou. V komentáři Or ha-Chama od rabi Avrahama Azulaje najdeme u vybraného příběhu téměř doslovný opis Ramakova textu.³⁷⁹ Vliv knihy Or Jakar je také velmi patrný v komentáři Mikdaš Melech od Šaloma Bozgala.³⁸⁰ Mnoho motivů přejímá i nejmodernější komentář, tedy komentář Sulam od rabi Jehudy Lejba ha-Levi Ašlaga. Všechny komentáře nadále vlastně citují pouze knihu Or Jakar a spisy rabi Chajima Vitala. Tuto tendenci můžeme dobře pozorovat na ztotožnění Pána křídel s andělem

376 KELLER, John Esten, Gonzalo de Berceo, str. 96.

377 A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria

378 Dante Alighieri, Božská komedie, str. 347-348.

379 Sefer Or ha-Chama, 5a-b.

380 Sefer Mikdaš Melech, str. 13-15.

Metatronem, což je výklad, který všechny další komentáře přejímají. Zmínění komentátoři navazují na knihu Or Jakar i tím, že si velice všímají dějů v sefirotickém stromě, ale již málo zmiňují talmudické texty, které příběh mohou osvětlit, což je zřejmě důvodem, proč Izajáš Tišbi konstatoval, že jen málokterý komentář skutečně osvětluje původní význam textu Zoharu.³⁸¹ Je však důležité nejen zkoumat Zohar samotný, ale také to, jak jej zmínění učenci ve své době chápali.

³⁸¹WoZ, volume I, str. 103.

Závěr

V této práci jsem se pokusil o obšírný rozbor důležitého zoharického textu, který chápu jako „*Zohar v kostce*“. Jde o text, který čtenáře symbolickou formou seznamuje s nejzásadnějšími tématy Zoharu a s tím, jak se jejich pochopení realizuje v životě člověka a světa jako celku - tedy jak světa dolního, tak světa horního, jež jsou dle Zoharu nedělitelně spojeny, a byť sebemenší aktivita ve světě pozemském vyvolává odpovídající reakci ve světech horních. Na bedrech mystika tedy dle Zoharu leží zodpovědnost za celý vesmír. Měli jsme možnost seznámit se se zakotvením daného textu v rámci zoharické literatury a s tím, jak jej chápali rabíni 16. století, které bylo „*zlatou érou*“ židovské mystiky, a od kterého kabala na několik století jednoznačně vévodí židovskému myšlení. Viděli jsme také, že studovaný text ovlivnil vývoj chasidismu, zatím poslední fáze vývoje židovské mystiky, a měli jsme možnost se seznámit i s významnou paralelou tohoto textu v Berceově díle, a tak pochopit, že jde o text, který je součástí širšího proudu platónského myšlení 13. století, který se v žádném případě neomezoval pouze na oblast severního Španělska.

Příběh o návštěvě v Nebeské akademii vypadá na první pohled velmi chaoticky. Chaotický však není, naopak je velmi pečlivě vystavěn a strukturován, což je však zjištění, ke kterému můžeme dospět až po velmi důkladném seznámení s touto látkou. K tomu nám značnou měrou pomáhají i rabínské komentáře, jež jsme také viděli. Knize Zohar se v českém prostředí nedostává patřičné pozornosti, a proto doufám, že jsem touto prací alespoň částečně nakročil ke smazání tohoto deficitu. Kniha Zohar je nanejvýš zajímavým studijním objektem, ale nejde o studium snadné, neboť vyžaduje současné studium biblických a talmudických látek v jejich originálním znění, což je překážka, která mnohého zájemce o Zohar ihned na počátku odradit.

Velmi zajímavou diskuzí by bylo srovnání Vize rabi Chiji s Maimonidovým obrazem královského paláce, neboť tyto texty mají podobné funkce.

Summary

Vize rabi Chiya v zrcadle kabalistických komentářů

The Vision of Rabbi Chiya in the Mirror of Kabbalistic Commentaries

This thesis concentrates on analysis and interpretation of zoharic story about vision of rabbi Chiya, that is found in Zohar I 4a-4b. First we had the possibility to discover that this story does not stand in the book alone. Approximately half of proportion of Zohar contains narrative texts. The thesis divides them into categories, describes their examples and functions. The categories are as follows: 1. Short frame stories 2. Stories glorifying rabbi Simeon bar Yochai and his disciples 3. Parables 4. Eschatological testimonies 5. Demonology and 6. Rabbinical anecdote.

After that follows the czech translation of mentioned story. The thesis continues with analysis of basic intention of its author. The goal of this story is to persuade the reader to start to study the Zohar with all his might. In this story we can meet with themes of Shekhinah, Sitra Achra, Tikun ha-Olam and reward of the righteous in the Celestial Academy.

Then the thesis deals with reception of this story in kabbalistic commentaries of 16. century, concretely by rabbi Moses Cordovero and rabbi Simeon ibn Lavi.

Next chapter compares these commentaries. Commentary by rabbi Simeon ibn Lavi shows better the basic intention of author. This commentary is more suitable for beginner. Commentary by rabbi Moses Cordovero concentrates more on inner life in the sephirotic tree and is suitable for advanced reader.

Then the thesis focuses on influence of selected story on chasidism and also describes interesting parallel of selected story in Vida de Santa Oria by Gonzalo de Berceo.

The primary aim of the thesis is to show the Vision of rabbi Chiya as a hermeneutical key, which is opening gate to the zoharic literature.

Použitá literatura

Prameny

AŠLAG, Jehuda Lejb Ha-Levi. *Sefer ha-Zohar im pejruš ha-Sulam, Hakdamat-ha Zohar*.

[online]. c1996-2008 [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW:

<<http://www.kabbalah.info/engkab/the-zohar/download-the-zohar>>.

ABULAFIA, Avraham, *Sefer Or ha-Sechel*. [online]. [cit. 2009-08-16]. Dostupný na WWW:

<http://www.hebrew.grimoar.cz/abulafia/or_ha-sechel.htm>.

AZULAJ Avraham, *Or ha-Chama, Beur al Sefer ha-Zohar nidpas rišona šenat 5636 ve-ata zachinu lehadpiso šenit*. Premišlo, Defus Zupnik. (5656) – 5658.

BERGER, Jisrael, BERGER, Ja'akov, *Aterer Ja'akov ve-Jisra'el*. [online]. c2009 [cit.

2009-08-9]. Dostupný na WWW: <[http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?](http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=20973&pgnum=1)

[req=20973&pgnum=1](http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=20973&pgnum=1)>.

Sefer ha-Zohar al ha-Tora me-ha-tana rabi Šim'on ben Jochaj ve-hagahot min morenu ha-rabi Chajim Vital u-min rabi Moše Cordovero ve-Imrej Bina min morenu ha-rabi Moše Zakuto ve-hosafnu pejruš Mikdaš Melech al jedej morenu ha-rav Šalom Bozgalo. Chelek Alef. Zolkvie, Defus Šin Pe Štiller, 5622-5625.

CORDOVERO, Moše, *Sefer ha-Zohar al chamiša chumšej Tora im pejruš Or Jakar me-ha-Gaon rabi Moše Cordovero*. VOL. 1. Jerušalajim, Chamol, 5722-5755.

CORDOVERO, Moše, *Sefer Pardes Rimonim*. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW:

<http://www.hebrew.grimoar.cz/kordovero/pardes_rimonim.htm>.

CORDOVERO, Moše, *Pejruš Or Jakar al injan ha-nevua*. [online]. [cit. 2009-08-9].

Dostupný na WWW: <http://www.hebrew.grimoar.cz/kordovero/ramak_nevua.htm>

GIKATILLIA, Josef, *Sefer Ša'arej Ora*. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW:

<http://www.hebrew.grimoar.cz/gikatalia/saare_ora.htm>.

IBN EZRA, Avraham, *Pejruš Šir ha-Širim*. [online]. [cit. 2009-08-19]. Dostupný na WWW:

<<http://www.daat.ac.il/daat/vl/hashirim/hashirim01.pdf>>.

KITTEL, Rudolf. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. Auflage. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1574 s. ISBN 3-438-05219—9.

Kohelet Raba. [online]. [cit. 2009-08-19]. Dostupný na WWW:

<<http://call.cn.huc.edu/index.html>>.

LAVI, Šim'on, *Sefer Ketem Paz, Pejruš al sefer Berešit me-ha-Zohar*. Djerba, Defus Jud Chadad, 5700.

MAIMON, Ben Moše, *More Nevuchim, chelek rišon*. Michael Schvarz. [online]. [cit. 2009-08-19.]. Dostupný na WWW: <<http://press.tau.ac.il/perplexed/toc.asp>>.

Midraš Raba. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW: <<http://www.tsel.org/torah/midrashraba/index.html>>.

Midraš Tehilim. [online]. [cit. 2009-08-16]. Dostupný na WWW: <<http://call.cn.huc.edu/>>.

Midraš Tanchuma Jellamdeni. [online]. [cit. 2009-08-16]. Dostupný na WWW: <<http://call.cn.huc.edu/>>.

Mišna. [online]. [cit. 2009-08-19.]. Dostupný na WWW: <<http://kodesh.snunit.k12.il/b/h/h0.htm>>.

Raja Mehejmana. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW: <http://www.hebrew.grimoar.cz/zohar/raaja_mehemna.htm>.

Sefer ha-Zohar. Chelek Alef. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW: <http://hebrew.grimoar.cz/zohar/zohar_vilno_1.htm>.

Sefer ha-Zohar. Chelek Bejt. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW: <http://hebrew.grimoar.cz/zohar/zohar_vilno_2.htm>.

Sefer ha-Zohar. Chelek Gimel. [online]. [cit. 2008-08-9]. Dostupný na <http://hebrew.grimoar.cz/zohar/zohar_vilno_2.htm>.

Talmud Bavli. [online]. c2003-2004 [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW: <<http://kodesh.snunit.k12.il/b/l/l0.htm>>.

Talmud Bavli (s Rašiho komentářem). [online]. [cit. 2009-08-19] Dostupný na WWW: <<http://www.e-daf.com/>>.

Talmud Jerušalmi. [online]. c2003-2004 [cit. 2009-08-19] Dostupný na WWW: <<http://kodesh.snunit.k12.il/b/r/r0.htm>>.

The Complete Jewish Bible with Rashi Commentary. [online]. c2001-2009, [cit. 2009-08-9]. Dostupný na WWW:

<http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm>.

Tikunej Zohar. [online]. [cit. 2009-08-16]. Dostupný na WWW:

<http://www.hebrew.grimoar.cz/zohar/tikune_zohar.htm>.

Sekundární literatura

ABRAHAM, Heschel. *The Circle of the Baal Shem Tov*. Samuel H. Dresner. Chicago : The University of Chicago Press, 1985. 213 s. ISBN 0-226-32960-7.

ALIGNIERI, Dante. *Božská komedie*. O. F. Fabler. 1. vyd. Praha : Nakladatelství Vyšehrad, 1951. 543 s.

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona. [s.l.] : Biblická společnost, 1990. 1148 s.

Boaz Huss, *The Kabbalistic Doctrine of Rabbi Simeon Lavi in his Commentary of the Zohar*-abstrakt. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný z WWW:

<<http://jec2.chez.com/absthesboaz.html>>.

FARCASIU, M. Simina. The Exegesis and Iconography of Vision in Gonzalo de Berceo's Vida de Santa Oria . *Speculum*. 1.1.1986, vol. 61, no. 2, s. 305-329. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/2854042>>.

GRIEVE, Patricia E.. The Spectacle of Memory/Mary in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Señora. *Hispanic Issue*. 1.1.1993, vol. 108, no. 2, s. 214-229. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/2904633>>.

HOLUBOVÁ, Markéta. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady : Likutej Amarim- Tanja*. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2007. 249 s. ISBN 978-80-86263-97-7.

IDEL, Moše. *Kabala : Nové pohledy*. Radka Fialová; David Biernot. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2004. 445 s. ISBN 80-7021-663-8.

IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany : State University of New York Press, 1988. 246 s. ISBN 0-88706-552-x.

KELLER, John Esten. *Gonzalo de Berceo*. [s.l.] : Twayne Publishers, Inc., 1972. 198 s.

MILLER, Moshe, *Rashbi: Works*. [online]. c2002 [cit. 2009-08-17]. Dostupný na WWW: <http://www.kabbalaonline.net/Introductions/history/Rashbi_Works.asp>.

Praha : Kalich, 1997. 198 s. ISBN 80-7017-121-9.

RESNICK, Seymour. The Jew as Portrayed in Early Spanish Literature. *Hispania*. 1.1.1951, vol. 34, no. 1, s. 54-58. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/333168>>.

- SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. 1. vyd. Praha : Fra, 2003. 220 s. ISBN 80-86603-05-9.
- SCHOLEM, Gershom. *Kabala a její symbolika*. Romana Maierová. 1. vyd. Praha : VOLVOX GLOBATOR, 1999. 188 s. Alef; sv. 29. ISBN 80-7207-315-X.
- SCHOLEM, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 10th rev. edition. New York : Schocken Books, 1978. 460 s. LCCCN 61-8991
- SNOW, T. Joseph. Gonzalo de Berceo and the Miracle of Saint Ildefonso : Portrait of the Medieval Artist at Work. *Hispania*. 1.1.1982, vol. 65, no. 1, s. 1-11. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/341788>>.
- TISHBY, Isaiah, FISCHER, Lachower. *The Wisdom of the Zohar : An Anthology of Texts*. David Goldstein. Oxford : Oxford University Press, 1991. 3 sv. (443, 420, 733 s.). ISBN 0-19-710043-0.
- WALSH, John. A Possible Source for Berceo's Vida de Santa Oria. *Hispanic Issue*. 1.1.1972, vol. 87, no. 2, s. 300-307. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/2907738>>.
- WINEMAN, Aryeh. *Mystic Tales from the Zohar*. Princeton : Princeton University Press, 1998. 184 s. ISBN 0-691-05833-4.
- WOLFSON, Eliot. Left Contained in the Right : A Study in Zoharic Hermeneutics. *AJS Review*. 1.1.1986, vol. 11, no. 1, s. 27-52. Dostupný z WWW: <<http://www.jstor.org/stable/1486354>>.
- Complete Soncino English Translation of the Babylonian Talmud (pdf-files)*. [online]. [cit. 2009-08-16]. Dostupný na WWW: <<http://wilkerson.110mb.com/index.htm>> .

Encyklopedie a slovníky

- Keter Publishing House. *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem : Keterpress Enterprises, [199-?]. volume 5, 8, 11, 16. (1606, 1471, 1590, 1662 s.). LCCCN 72-90254.
- JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. 1903. [online]. [cit. 2009-08-9]. Dostupný z WWW: <<http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow/>>.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. F. M. Dobiáš. Praha : Mladá fronta, 1951-1956. 2 sv. (818, 586 s.). Dostupný z WWW: <http://cb.cz/praha2/bib_slovník_novotny.htm>.
- PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Šárka Petříková. 3. vyd.